思想與時代月刊 第十三期

中華民國三十一年八月一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社 貴州遵義水硐街三號

印刷者 貴陽中央日報 六廣門外高家園

總代售處 重慶 桂林 大公報館

分售處 重慶正中書局 中國文化服務社 貴陽中央日報社

第十四期目錄預告

孝與中國文化　謝幼偉
跋孝與中國文化　郭斌龢
春秋攘夷說　王煥鑣
中國之兵役與兵制（續）　張其昀
論才命　馮友蘭
太平洋區域經濟誌（書評）　任美鍔
文藝雜感（學術通訊）　莊嚴

定價表

每月一日發行　每月一冊　全年十二冊

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定費外另加）國內	香港澳門	國外
零售	一	一元五角	四分	一角六分	四角
預定半年	六	八元	免	九角六分	二元四角
預定全年	十二	十五元	免	一元九角二分	四元八角

注意

一、定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將1.定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本國郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬廿五元至卅元。

（三）投寄之稿，如不登載，可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。

（五）本刊對來稿有刪改之權。

思想與時代

第十三期　民國卅一年八月一日

目次

二千年來我國之兵役與兵制　張其昀
最近五十年中國政治的回顧　陳之邁
論學養　馮友蘭
中國人的膳食知識　羅登義
梁任公先生別錄拾遺　吳其昌
熊著新唯識論（書評）　謝幼偉
學術通訊　翁文灝　陳伯莊

二千年來我國之兵役與兵制

張其昀

（一）先秦

距今二千年前，為中國歷史上重大轉變之時期，亦為奠定吾民族統規模之時期，是乃吾國由貴族政治而轉入平民政治之時代，由諸侯分立而趨於中央集權之時代，亦為新政策新制度之創造時代。中國之內閣制度肇始於此時，中國之兵役制度亦建立於此時，讀史者至此，誠不勝歡欣鼓舞於我先民建國之偉大能力也。凡一大時代之出現，必有光芒燦爛之新思想為其前驅。先秦時代以儒家哲學為思想界之主流，而墨家法家等為其左右之羽翼，波瀾騰湧，相輔相成，春華既美，斯成秋實。由於國民須服兵役之觀念而促成兵制之改革，由於兵制之改革而促成貴族政治之衰熄，與平民政治之勃興。要而言之，前四世紀中葉我國徵兵制度之實行，為一切歷史變遷之關鍵，亦為中國統一强盛之原動力。

孔子為提倡民治最有力之人物，中國脫離封建時代遠較西洋為早，是則不能不歸功於孔子。在昔封建時代受教育與服兵役均為貴族特有之權利，平民不得與焉。孔子始開私人講學之風，於是平民始有受教育之機會，教育普及由此始也。君子與士本為世襲之貴族之尊稱，至孔子始以君子與士為有學問道德之優秀人才之美稱，破除階級之見，此乃思想上極大之革命。孔子以六藝教學生，其中射御二項皆係武藝，平民之學習軍事自此始，一般國民須服兵役之觀念實由是而萌發。儒家之教育本為文武合一之教育。孔子論政治曰足食足兵，於兵役問題與國防經濟之重要首加注意，但孔子以為「民信」之樹立，其重要尤在足食足兵之上。「民信」者即「民之所共信仰與理想，釋以今語，是謂主義。儒家最大之努力，即在鎔鑄吾民族立國之主義，以統一國民之精神與意志，故其主要之貢獻乃在思想與教育方面。至於足食足兵問題之研討與實施，則有待於墨家與法家之相與協力，同流並進，遂以完成建國之使命。

墨家標榜「非攻」之義，即今日所謂反侵略主義，此為中國數千年來立國之根本精神，亦為儒墨二家共同之要旨。但非攻與反戰有別，欲達到反侵略之目的，仍有待於武備。墨家於戰略戰術甚有研究，又長於組織與訓練，其於非攻之義，不僅為理論上之宣傳，且能組織團體，實行參戰，攜其自製之武器以抵抗强者之侵略。墨子之徒反楚救宋一役（元前四四五年左右）殆可稱為我國募兵制之嚆矢。募兵制先於徵兵制約一百年，徵兵制為募兵制之擴充，此讀史者所宜注意也。後世學者動言古者寓兵於農，井田廢而兵農始分，按之史實，適得其反。東周以前全為貴族兵役制，戰國以後始行國民兵役制，中間春秋之世則係轉變時期，而儒墨之思想即為其旋轉之樞紐，與

創化之重心。

孔子對仁字異常重視，孔門高弟及當日諸侯賢大夫孔子未嘗以此輕許，而獨稱管仲之仁，嘗曰「管仲相桓公霸諸侯，一匡天下，民利於今受其賜，微管仲吾其被髮左衽矣。」管子書中士農工商之分，可以反映當時之社會背景，士乃兼指文士與武士，所謂「士之子恒爲士，農之子恆爲農，」顯係世襲兵役制，亦爲兵農分離制。蓋在封建之世，貴族爲擁有采邑之大地主，同時亦爲一武裝集團，王侯大夫之子弟皆受武士教育，在戰陣中士爲御車射箭之主要戰鬥力。軍器之製造如甲如車，以及戰馬之養育，皆爲貴族保持地位之一種專業，平民不得參與。農民在戰時供給車輛（非戰車）與力役，（非甲士）謂之兵賦，至於正式服兵役則爲後起之事。管子之書以士列於四民之首，實已提高農民之地位，暗示社會之動向，至以工商二流品從農民中分出，則爲重視工商業之明證，亦爲其注重國防經濟應有之結論。管子稱一實際政治家，首創鹽鐵政策，以收富强之效，輔佐齊桓，尊攘夷，大濟生民，故孔子深許之。管子之書不必出於管仲之手，而要足以窺見學說之源流，時代之背景。管子時代兵農尚分，至商鞅時代兵農始合而爲一。由兵農分離而至兵農合一，爲中國史上之一大事，其事成於法家之手，而促成之者，則當時儒墨二派顯學開創風氣鼓動時勢之效也。

秦之所以能統一中國，其主要原因有二，一爲徵兵制之創設，（周顯王十年，秦孝公三年，元前三五九年，）於是產生强有力之軍隊。一爲丞相制之創設，（周赧王六年，秦武王二年，元前三〇九年，）於是產生强有力之行政機構。政治軍事互相配合，建國規模可謂宏遠。秦之官制與兵制，傳至漢代，益爲精密，而造成兩漢數百年間長期統一國威遠震之盛業。秦孝公時商鞅實行新法，其內容有三大端，曰法曰財曰兵，法家思想至此已臻成熟之境。其一爲以軍功授爵位，平民苟有軍功，其地位與世襲之貴族相等，昔以貴族任戰士，今以戰士任貴族，階級觀念由是而泯，此爲中國社會一大解放。其二爲足兵必先足食，故廢井田制度，（取消分封於貴族之采地）獎勵耕織事業，以關中平原爲根據地，發展國防經濟政策，卒收富國强兵之效。其三爲寓軍令於內政，令民爲什伍，有連坐之法，是卽後世保甲制之起源。居民以五爲起數，軍旅亦以五爲起數，故無臨時編制之煩。蓋欲使舉國皆兵，自不能不注重戶籍。周禮最重校比之法，校比卽今之調查統計，亦可以說明其時代背景。商鞅之主張凡一國人民，「壯者務於戰，老弱者務於守，死者不悔，生者務勸。」一至戰時，「民聞戰而相賀也，起居飲食所歌謠者戰也。」及其出征時，「父遺其子，兄遺其弟，夫遺其妻，皆曰不得無返。」（見商君書賞刑篇畫策篇）故謂商君爲我國首創徵兵制者，此乃事實。史稱秦孝公三年，商鞅變法令，行之十年，民勇於公戰，怯於私門，秦人富强，遂以無敵於天下。

戰國時代羣雄並峙，國際關係接觸頻繁，交通方法

國之思想與制度，相與觀摩，競相吸引，以成共同之風氣，蔚爲時代之精神。當時兵制之改革，雖以秦國爲中堅分子，其他各國亦先後推行。如吳起在楚，嘗行以軍功代貴族之法，（元前三八四年）其事尙在商鞅變法之前。假定以周官與司馬法爲周末之制度，當時每家出一人爲正卒，正卒之外其餘均爲羨卒。除戰事外，田與追胥（即田獵與捕盜）則壯丁皆出，非惟正卒一人，其餘羨卒亦行。蘇秦謂臨淄七萬戶，戶不下三男子，三七二十一萬，不待發於遠縣，而臨淄之卒固已二十一萬矣。其言雖夸，要足證當時兵民合一之制。因平民之參加兵役，故戰國時代動員人數之多，遠非以前所可及。周制天子六軍，諸侯大者三軍，次者二軍，小者一軍，軍萬二千五百人。春秋之時列國交兵，諸侯往往有三軍以上，然其兵數不過數萬，至多亦不過十萬耳。至戰國時代秦趙長平之戰，（元前二六〇年上距商鞅之卒約八十年）秦殲滅趙卒四十五萬人。史稱趙壯者盡於長平，其孤未壯。秦始皇命王翦伐楚，（元前二二三年）用兵至六十萬，楚國防禦之兵亦可概見。戰國七國兵數合計當不下二百萬人，當時人口依學者推算約爲三千萬人，則當時兵員幾佔全人口百分之七，其數已超過此次大戰美國動員兵數對其全人口之比例，（美國人口一萬萬三千萬，本年底兵員可達五百萬人，約佔全人口百分之四，）如非實行徵兵制度，兵數之衆何克至此。由於兵數之衆，而其平時教兵之法，馭兵之方，以及戰時指揮調度之才，攻守奇正之術，皆可推想而知。舉全國人民悉置於整個戰鬥體之下，而以兵法部勒之，宜乎有一大時代之出現，中華民族大一統之規模，固已於此時奠定其基礎焉。

（二）秦漢

自秦以來，國民服兵役之義務，與兵役上平等與平均之觀念，已經確立。漢代制度大率因襲秦法，而益臻完備。對內則務求統一，對外則務求發展，漢代版圖與現時中國相去不遠，（當時尙有越南朝鮮）已成爲一有組織之民族國家。漢代用民之力最重，而人民皆樂於從軍，踴躍入伍。其時徵兵制度，如預備役現役後備役三者之區分，國防稅之繳納，以及納金緩役之規定，莫不粲然可觀，即在今日亦尙有足以師法者。全國壯丁均須受軍事訓練，但事實上無人盡入伍之必要，則其所以謀平等與平均之道，在漢時稱之曰更，更者更換輪流，較之今日抽調壯丁之辦法，似更爲精密。玆將漢制略述如左。

（一）預備役（更卒）　更卒之名秦已有之，漢興循而未改。民年二十始傅爲更卒，傅者著也，猶言登記，使有名籍可査。更卒給事郡縣，歲一月。其性質爲就地之勞動服務，非正式之國軍，大抵有關國防之工程，如興水利，修道治，築城垣諸事，皆令更卒爲之。（最近德國兵制凡二十歲以上之男子皆須服兵役二年，在兵役未開始以前，尙有勞動服務六個月，在此期間亦受軍事訓練，與漢制頗相似。）

（二）現役（正卒）　正卒乃正式之國軍，雖散佈於各地，而直屬於中央。民年二十三爲正卒，一歲爲衛士，一歲爲材官騎士。衛士

指首都之禁衞軍，材官騎士則爲作戰之主力。材官之名起於秦，爲受特別訓練適於山地作戰之軍隊。平地或用戰車，或用騎兵，則以騎士任之。此外水戰則用樓船士，各隨其地之所宜。据 時估計年齡二十三—二十四歲之壯丁合計約佔全人口百分之一、七，漢代人口据漢書地理志所載平帝元始二年（即西元後二年）統計人口總數五千七百萬人，依此推算，則全國常備軍人數可達一百萬人。當時寓兵於農，兵農不分，此一百萬人並非同時入伍，而係更迭爲之，一月一更，是謂卒更。實際在營中者僅八萬人，其中首都禁衞軍約一萬人。及動員令既下，凡正卒皆須荷戈前驅，其因故不克從征者，有納金緩役法之規定，是謂踐更。

（三）後備役（戍卒）　現役滿二年後，規定每年須至邊疆屯戍三天，謂之戍卒。至五十六衰老，方得免除後備役。秦時已有謫戍之卒，謂之適卒。漢制人人應戍邊，故敦煌郡之戍卒有河東上黨河南潁川廣漢各郡人，包括今之山西河南四川諸省。（見王國維流沙墜簡考釋）又就敦煌發現漢代木簡觀之，所紀戍卒死亡時年齡往往至三四十歲，非如材官騎士之悉爲青年也。法律規定每人每年爲戍卒三日，以昭公允，事實上決不能人人戍邊，遠戍者亦必留相當時間乃還，於是有行者出力居者出錢之法，是謂過更。

（四）國防稅（更賦）　古者賦以出軍，漢初所謂賦亦專指兵賦而言，人各一算，稱爲更賦。其未至兵役年齡者須出口賦，負担較輕。漢制民年七歲至十四，出口賦，每人二十錢。年十五以上每人一算，即一百二十錢。更賦（亦稱算稅）口賦均充一切軍費之用，可稱之爲國防稅。

（五）納金緩役法　更有三品，曰卒更，曰踐更，曰過更。卒更者即現役每年須輪流在營一月之意。若動員令下後，正卒因故不克從征，得長官允准以他人替代，是即今之納金緩役法，納金之數爲每月二千文，（現役二年，每年法定期限一月）名曰踐更，即實踐兵役之代價也。至於後備役因一歲之更不過三日，自得以他人替代，出錢三百入官，由官給戍者，名曰過更。法律之前一律平等，無一人得逃避兵役，實爲極公允之辦法。

試以物價爲標準，即知漢代人民對於兵役之負担遠較今日爲重。漢代米價時有貴賤，平均計之，每石不過一百文。又漢量較小，漢石約當今市石五分之一。如以抗戰以前（二十六年六月）重慶市米價每市石十五元爲比較之標準，則漢代之國防稅七歲以上之兒童須繳納六角，成年繳納三元六角，在現役中未出征之壯丁須納費六十元，二年一百二十元，在後備役中未戍邊之人民每年須納費九元，直至五十六歲始已。我國五五憲草第二十一條「人民有依法律服兵役及工役之義務，」但以言其體之法規，今所定者較之漢代猶有遜色，是亦足見漢制之詳密矣。

漢代全國軍隊分爲禁衞軍內地軍邊防軍三大類，外衞郡國，內

實京師，以爲强幹弱枝之勢，其制亦爲後世歷代所遵行。或有四夷侵凌，則以虎符發國軍，而中樞命將帥，有事則兵統於將，事畢則罷遣歸田，雖以衛青霍去病之勳高績重，身奉朝命，兵皆散歸。漢代中國有四百年之長期統一，且爲二千年之統一規模奠定基礎，其建軍之道誠得其宜。試就三類之兵略述如左。

（甲）禁衛軍　禁衛軍爲天子之親兵，在漢時稱爲南北軍。南軍掌宿衛宮城，其主帥曰衛尉，其兵士來自三輔，人數約六千。（三輔卽京兆尹左馮翊右扶風，三郡之地南跨秦嶺，北達陝北高源，其區域較關中平原爲大。）北軍掌護衞京師，其主帥曰中尉，（亦稱執金吾）其兵士來自其他郡國，人數約三千五百。西漢作都長安，衛尉主南軍而居於內，中尉主北軍而居於外，相爲表裏，亦使其自相爲制，保持平衡。

（乙）內地軍　漢時京兵不外出，以首善之區，關防當周，禁衛當嚴，雖嘗出征，而其出未嘗遠，間嘗遠出，而不爲常例。其時戰鬥主力，以內地軍任之。如上所云，漢時行卒更之法，少常屯之兵，然訓練甚嚴，故隨時可以動員。邊境有事，諸侯有變，皆以虎符調發郡國之兵，至於事已而兵休，則渙然各復其故。漢武帝元狩四年（元前一一九年）命衛青霍去病伐匈奴，漢軍二十四萬騎，窮追至瀚海，其動員人數，殆佔常備軍總數四分之一。武帝拓境開邊，北地（郡名，在涇水上流）良家子，奏功常奏，良家子爲漢人成語，非僅三輔或北地郡始有之。蓋其時深以軍功爲榮譽也。

（丙）邊防軍　邊防軍以戍卒任之，其任務爲實邊屯田穿渠作城之類，間亦被調作戰。例如敦煌郡之戍卒，來自今之山西河南四川諸省，已見前述。据漢書食貨志所稱，武帝時屯田卒至六十萬人。

漢代之兵役可謂已達一律平等之境界，雖丞相之子亦皆徒步爲戍卒。至於往來戍邊者，道中衣裝均須自備。而當時人民急公好義，踴躍應徵，讀司馬相如諭巴蜀父老一文，「邊郡之士，聞烽舉燧燔，皆攝弓而馳，荷兵而走，流汗相屬，惟恐或後，觸白刃，冒流矢，議不反顧，計不旋踵，人懷怒心，如報私仇，彼豈樂死惡生哉，計遠慮深，急國家之難也。」此文誠足以宣揚大漢之精神。故在武帝昭帝宣帝之世，能南平南越，東滅朝鮮，北逐匈奴，西定西域，開拓邊境，增設郡縣，此豈僅爲衛霍輩少數將帥之功，而爲全國民力所團結凝聚而成。今日欲講民族復興之大義，要當自發揚漢人急國難樂從軍之精神始也。乃今之學者喜作驚人之論，如謂秦以前我國行徵兵制，故爲有兵的文化，秦以後我國行募兵制，故爲無兵的文化。其說純爲主觀的武斷，誠不知其何所據而云然。殊不知秦漢時代正爲我國民治思想與民主精神之成熟時期，以軍事言，正爲我國民力發皇國力隆盛之時期，故能成爲眞正有兵之文化，非偶然也。

自由與平等有不可分性，社會上果處處有不平等之現象，則一切矛盾衝突之原因未能消弭，國民必無眞正自由之可言。反之，無眞

自由之社會亦必無眞平等。商鞅變法，廢井田之制，取消貴族之封建勢力，令全國農民皆有享受土地權之自由，此實爲實施徵兵制度之先決條件。國防與民生，兵制與田制，其相互關係之深切有如是者。由兩漢之隆盛，變爲魏晉南北朝之衰微，其關鍵何在，亦當於此點着眼。「抑制豪強，防止兼併，」「不患寡而患不均，」爲現代民生主義之精神，亦爲儒家一貫之主張，西漢大儒如董仲舒輩，皆繼續發揮此種理想。雖實際政治未能完全達到此目的，而儒家學說願常爲此種理想而奮鬥。自王莽亂後，戶籍地籍漸有散失。東漢初年，天下墾田多不以實，又戶口年紀互有增減。」（後漢書劉隆傳語）於是土地兼併之風漸盛，貧富懸殊，愈演愈烈，社會上一方面有代表大地主之豪宗強族，一方面有流離失所之小農，投靠於豪族而受其蔭庇，寄人籬下，成爲僕役，而失其自由農民之身分。土地問題與農民生計均不合於社會之正義，國家綱紀安得不隳。東漢政治漸向下降，杜佑所謂「王綱解紐，主權外分，」在經濟上爲富豪，在政治上爲權貴，在軍事上則成軍閥，三者合爲一體。從前一律平等之國民兵役制度逐漸崩潰，中央失權，遂開羣雄割據之風，以迄於亡。自漢末分裂以迄隋唐統一，中間三四百年間，實際乃一豪族與軍閥之時代。部曲一名在前漢時指軍隊之編制，（部曲卽部分之意）至漢末則爲軍閥私人軍隊之代名詞。國軍變爲部曲，公兵化爲私兵，由兵農不分變而爲兵農分離，終以釀成魏晉南北朝兵員不足，武力不競，外族侵入長期紛擾之局面。

魏晉南北朝與漢代相較，其時代較新，而觀念較舊，是謂民族發展遭遇挫折之時期，此讀史者所宜深念也。

（三）魏晉南北朝

自漢末至隋，除極短時期外，中國久無統一之中央政府。永嘉亂後三百餘年，東晉南北朝之政治，更見分崩離析之景象。此時代之兵制，可一言以蔽之曰部曲制，部曲制是爲不自由不平等之世兵制，其特點略舉如左。

（一）世兵制　兵士爲一種特殊階級，兵民有別。政府保有兵籍，亦曰士籍，隸於兵籍者稱爲兵家。（又有軍戶營戶等名）兵家終身爲兵，世代爲兵，猶管子書中所謂「士之子恆爲士。」

（二）不自由　兵士不得自由改業，非有特別功勳者，不得免除兵籍。兵士娶妻只許同類相婚。兵家平時大都散住於鄉村，無事則耕田，且耕且戰，但無土地所有權。

（三）不平等　良民無兵役。兵士之社會地位較一般人民爲低，蓋介於平民與奴隸之間。兵士生活艱苦，因之常發生逃亡隱匿之事。

部曲之名漢時已有之，其初本爲士卒隊伍之義。至東漢晚年，州牧權重，「內親民事，外領兵馬，」專制州郡，自置部屬，儼若後世之軍閥，於是主將與部曲之間，漸形成特別關係，但其時所謂部曲，尚無身分之差別，且可自由脫離。自漢末大亂，綱紀廢弛，社會上不自由不平

等之現象益形顯著，部曲由公兵變爲私兵，成爲主將財產之一部分，故部曲制之正式成立乃三國以後之事。

在部曲制之下，兵士爲將領所私有，此輩將領實爲富豪權貴與軍閥之三位一體，政治經濟軍事三方面互相糾結，形成一種新的封建社會。試略釋如左。

（一）經濟上——富豪　魏晉以降，豪族財閥擁田甚多，而百姓流離，不克保其產業。農民破產失業，投靠於大地主，而受其保護。由暫時避難之僕役，而變爲長期寄居之農奴。此類僕役又分二類，文弱者但供雜役，名曰賓客，壯健者則服兵役，名曰部曲。部曲與客本屬同一來源，地位亦屬相等，但身分既經確定，即無變更餘地。部曲平時耕種其主人之莊園，納租十分之五或十分之六。

（二）政治上——權貴　當時政府之高級官吏大都由豪族任之，政府乃豪族所共同支持，自不敢輕易得罪於巨室。官僚財閥異名同物，把持政權，是即構成六朝門閥之原因。

（三）軍事上——軍閥　此類豪族割據一方，屯聚堡塢，以資守衛，稱爲塢主或堡主。其所屬之農奴，即其私有之部曲。因其守衛之衆，堡壘之堅，擁兵自衛，幾成爲半獨立之狀態。每當亂離之世，失業游民愈衆，豪族乘機撫輯流亡，編爲部曲，故其人數不斷增加，凡戰時俘虜及招降之兵皆屬之。部曲愈衆，則軍閥勢力亦愈擴大。

魏晉南北朝之世，所謂皇室者無非爲一典型之豪族，或一最强大之軍閥。當其掌握中央政權，自不能化私爲公，其賓客改爲雜戶，以給工役，其部曲改爲軍戶，以給兵役。（兵籍由中書舍人掌之）皇室之兵籍與豪族之部曲，曾無少異，其不自由與不平等之世兵制，終亦無法改革。至於各地大小軍閥，與王室之關係，純以利害相羈縻，王室之穩固視乎彼等之翊贊與擁戴，則上之對下惟有假以名器，而不敢奪其實權。就表面觀之，全國兵籍悉爲政府所管轄，按之實際，政府所能直接指揮者僅有一部分之嫡系軍隊而已。諸將視士兵爲己有，往往冠以個人之名，以資識別，或云某人部曲，某人手下，某人衆，某人兵等云。諸將受任爲州刺史者，亦往往用某州兵之名稱，且也王室之嫡系軍隊不能悉數自行統率，而須分屬於諸將，於是有二個系統，即於私人之部曲外，復有部下之名。（南史曹景宗傳「部曲殘橫，部下厭之」之語，經此解釋方可明瞭。）各地大小軍閥雖由政府任命，但非政府所能罷免。兵士爲終身職，將領亦然，兵士爲世襲制，將領亦然。生則終身私有其兵，歿則由親屬襲統。（例如吳孫策初起時，得父堅部曲千餘人。又如陸遜長子延早夭，次子抗襲爵，遜卒時抗年二十，領遜兵五千人。）世兵世將原爲實行徵兵制以前封建時代之舊觀念，至是時死灰復燃，而爲變相之復活矣。

抑中古之封建與上古之封建，貌若相似，實質乃大不同。上古兵將二者均屬貴族，附級任之。中古則兵與民分，將與兵別。士卒出於兵家，將領出於豪族，（或曰世族賤族）二者截然劃分，不可逾越。將領

為新起之貴族，士卒則淪為賤族，反不得與平民比。社會上有上中下三等，階級森嚴，其不平等之情形，較之上古猶為過之。魏晉以來，最重世族，公家以此選舉，私門以此訂婚姻，寒門之視華族，如冠履之絕不相侔，一切兵役與工役，概與高門子弟無緣。豪族擁有部隊，不過視為一種私產，故可任意轉賣，以部曲賜人，若主人獲罪，則并沒收其部曲家屬。又中古時代宗教之勢力亦為一特色，寺院成為人民之逋逃藪。自漢末喪亂，戶口逃亡，日益加甚，一部分依附於豪族，一部分託庇於寺院，南北兩朝寺院中隱庇戶口之衆，在當日成為一嚴重問題。政府寺院與豪族彼此爭奪土地與人口，甚極劇烈，為中古時代莫大之矛盾與衝突。因人民逃亡蔭庇之衆，使政府財政始終無法整理，一方面又削弱政府之戰鬥力。

部曲制之內容已如上述，以如是之軍隊而欲責其為國家效死，其困難可想而知。[illegible]國相爭，兵戈不休，經西晉短時期之統一，而旋復分裂，自永嘉之亂，中原塗炭，漢族南遷，立國江左，朝有匡復之算，民懷思歸之心，然歷次北伐，結果常不免於失敗。此則兵額不足，士氣不振，兵制根本不良之故也。古人所謂「勇於公戰，怯於私門」，至此適成反比。軍閥各謀保全實力，不顧對外作殊死戰，若夫問鼎輕重，則無代無之。南北朝之禪代，雖曰篡奪，實則為地方軍閥憑藉實力以推翻前朝而已。永嘉亂後，北方兵籍一度失效，至符堅又恢復而利用之。因兵家不足用，於是部曲之外另有補兵，（又稱鄉兵）補兵號為義丁，以別於兵家之軍丁。此類義丁，由普通農民臨時召募以徵發而成，非終身為兵者。但補兵究係補充性質，其戰鬥力亦不强。北方如符秦與慕容燕，被伐頻仍，用民無度，召兵無法，有所謂三五取丁（五丁取二，四丁取二）甚或僅留一丁，（即戶留一丁，餘悉徵之，）如此苛政，民怨沸騰，適以自促其亡而已。後魏拓跋氏入主中國，以優越之武力與中原諸豪族相妥協，其政權之所憑依，蓋與魏晉無殊。厥後宇文氏改革兵制，隋仍周舊，一再改善，恢復秦漢之徵兵制度，即所謂府兵制，由是民族復興，南北一統，黑暗時代往往孕育光明之種子，府兵制之創立，為我國中古史最大之關鍵（唐時尚有部曲之名，但無復兵士之意義，而為僕衆之義，即為其主人之勞動生產者。其地位極低，按唐律部曲與奴婢聯文，部曲殺主之罪，不分輕重，同為大辟，是則前代之渣滓猶未能完全滌淨也。）

隋唐之府兵制起於北朝，考之史實，府兵制可分前後二期，而以隋代建國為其斷限，陳寅恪君言之甚詳。（參觀其所著府兵制前期史料試釋一文，載於中央研究院語言歷史研究所集刊民國二十六年。）後期之府兵制方為徵兵制度，其前期乃鮮卑游牧民族之部落制。塞北之游牧族，每一部落自成為一軍事單位，部落酋長各領其私有軍隊，對於部內有直轄之權，對於部外具獨立之勢，封建色彩甚為濃厚，與南方之部曲制，可謂相映成趣。當北族强大之時，各部落擁戴一共主，以為其領袖，如元魏拓跋氏即鮮卑族聯合之共主也。陳君之

文，未曾溯及北魏之均田制，余則以為國防與民生息息相關，宜連帶一述。均田之制頒行於北魏孝文帝太和九年，（四八五）府兵制則起源於西魏大統十六年即梁簡文帝大寶元年，（五五〇）前後相距六十五年，此際正為鮮卑族深受華化之時。均田制之精神，本於儒家不患寡而患不均之學說，雖為時代所限，未能一舉廓清土地兼併之弊，豪族之大地主依然令其存在，僅就國有之無主荒地，獎勵墾殖，計口授田，使無業游民得變為自耕農。論其範圍固甚狹小，要其精神在於扶植自由農民，與府兵制之企圖恢復平等兵役，顯然可見脈絡貫通之跡象。舊染漸汙，新機重啓，恢宏擴張，遂能創造空前之世局。

宇文泰（周文帝）蘇綽為府兵制創建之人，當日魏分東西，宇文泰所憑藉之人材地利，遠在高歡之下，若欲與高氏抗爭，則惟有於保存鮮卑傳統之原則下，採取另一系統之漢族文化，別創規模以發展其勢力。於是北方學者蘇綽之流，乃欲以復古為革新，遠採周官之遺意，紹述先秦時代國民兵役之思想，以期變化北族之部落舊制。但其事非能一蹴而幾。當府兵制創建之時，仍不脫部落制之窠臼，其府兵與農民迥然不同，而在境內則為一特殊集團及階級，北史所謂「自相督率，不編戶貫」是也。其主要之貢獻在於軍隊雖仍分屬於各軍將，而化私兵為公兵之意義，已較前顯著。初期之府兵全為異族，被征服之漢人並未參與，其後經兩次之變革，方能貫澈平等之精神，而達「用夏變夷」之目的。第一步為解放漢人，使其同具服兵役之權利，其事成於周武帝時。最初將卒皆是胡姓，至是始募漢人充之，故云，「是後夏人半為兵矣」同時又加強中央集權之趨勢，使府兵直隸於君主，此為蕩滌鮮卑部族思想最有意義之措施，經此改革，方成為一新兵制。周之國力隨之強大，東吞高氏，南併江陵，北朝之優勢業已奠定。第二步更實行兵農合一化，兵役普遍化，使軍人悉隸州縣，直接中央，恢復秦漢盛世之徵兵制度，其事成於隋文帝開皇三年。（五八三）府兵制至此時方為大功告成，舉南朝之部曲制與北族之部落制，掃蕩無餘，恍如撥雲霧而見天日，於是南北統一，國命維新，建國必先建軍，此其明效大驗已。

（四）隋唐五代

隋唐之關係可與秦漢相比，漢制多因襲秦代，唐初開國規模大都承襲隋代之舊，卽有所變革，亦所關較細者。府兵制完成於隋代，高祖太宗繼續推行，內以十六衛培植將才，外以八百府儲備兵伍。開府立衛，內外相維，養兵練將，各適其宜，由是「士馬精強，所向無敵，」造成赫曜無倫之武功，所謂「聖唐之盛，邁於西漢，」良非虛也。府兵制之優點，曰「兵散於府，將歸於朝，」「兵列府以居外，將列衛以居內，」試略述如左。

（甲）府　唐初推行兵役，猶今之管區制，其單位名曰府。每府有折衝都尉一人，府分上中下三等，上府千二百人，中府千人，下府八百人。其基層組織，十人曰火，五十人曰隊，三百人曰團，分設火長隊正

及校尉以領之。唐折衝府總數其說不一，據新唐書兵志及地理志所載，全國共六百三十四府，陸贄奏稱全國有八百府，蓋合西域所置軍府言之。每府平均以千人計，全國當有府兵八十萬。唐時中國分十道，關中道有府二百七十，河東道有府一百四十，合計四百一十府，幾佔全國府兵之半。（據新唐書）蓋唐時建都長安，關內河東為近畿之地，聚重兵於此，所以為固本之計也。府兵制為徵兵制，民年二十成丁，始服兵役，至六十歲而免。每歲季冬農隙，折衝都尉教之戰陣，其能騎而射者，稱為越騎，餘為步兵。國家有事，以符契參驗發之，有數不精者，罪其折衝，甚者罪及刺史。軍還則賜勳加賞，便道罷之，寓兵於農，兵農不分，一時耕稼，一時治武，兵不給餉，以省兵費，事解而罷，士不失業，此兵散於府之說也。

（乙）衛　唐制中央設十六衛，為培養高級將領之所。其法定名額，十六衛設將軍三十員，屬官一百二十八員，四方有事，則命將以出，或加元帥之號，兵罷則省。如李靖平突厥，李勣滅高麗，侯君集覆高昌，蘇定方夷百濟，並以名將率兵禦敵，敵平師還，並無久鎮。將無擁兵之重，更無專政之弊。自貞觀至開元末一百三十年間，武臣兵伍未嘗有叛逆之事，此將歸於朝之說也。

漢代全國軍隊分禁衛軍內地軍邊防軍三大系統，唐制亦然。禁衛軍與地方軍，亦稱戰兵，邊防軍亦稱守軍，此項區別甚屬重要。府兵散在各府，其番上宿衛以充禁衛軍者，謂之番上，其餘平日安居田畝，有事則分赴所近，調遣出征，是為國軍之主體。邊防軍戍衛邊境，則須久於其役，唐時稱為鎮兵或邊兵，統於各鎮節度使，自成一系統。鎮兵之數，在開元年間達於六十餘萬，計范陽節度使九萬，河西隴右各七萬，朔方河東各六萬，共二十五萬，約占邊防軍四分之一。東起燕山，西達蔥嶺，是乃唐時主要國防線，故駐兵特衆。王船山曰：「府兵之為用，有戰兵焉，有守兵焉。守兵者欲其久住，而衞家即以衞國者也。而守兵之數不欲其多，千人乘城，十萬之師不能卒拔，而少則無餽餉不給之憂。戰兵者欲其遄征，而用其新氣者也，一戰之勇，功賞速效，慶退歸休，抑可無長征怨望之情。然則十六衛之與邊兵，交設以相濟，寇小入則邊兵守而有餘，寇大入則邊兵可固守以待，而十六衛之師，惟天子使以師其屬而戰焉。」（讀通鑑論卷二十六）欲明唐代兵制變遷之故，不可不知府兵與鎮兵消長之勢。

唐初武臣掌兵者，有事出征則設大總管，無事時鎮守邊要者曰大都督。自武氏亂後，內外不寧，都督權責加重，始有節度使之名，惟尚係臨時職。節度使之為正式官名，始於睿宗景雲二年（七一一）初僅統兵而不理民政。（唐初文臣統州郡者有十道按察使。）至玄宗時先後設立十鎮，（安西，北庭，河西，朔方，河東，范陽，平盧，隴右，劍南，嶺南，）皆置節度使，多以數州為一鎮，是為方鎮，或稱藩鎮。節度使統此數州，往往自兼按察使，州刺史亦為所屬，擅其土地人民，用其甲兵財賦，由是方鎮之勢日強，安祿山以節度使起兵幾覆中國。府兵制之廢

止在張說爲相時，卽開元十三年。（七二五）開元十五年（七二七）以後節度始漸兼轄邊州刺史，而總攬地方兵民大權。至天寶十四年（七五五）而有安史之亂。此三十年間所謂「府兵外削，邊兵內作，」爲由徵兵制而至募兵制之重大轉變時期。

然則府兵制爲何而廢壞乎？對曰，兵制本爲政制之一部，其與戶籍地籍尤有密切關係。建國固以建軍爲急務，但未有政治腐敗而軍政仍能修明者，欲明唐代府兵制衰微之原因，不可不知當時戶籍與地籍之情況，試略述之。

（一）戶籍　徵兵制度爲國民普遍之義務，故綜覈名實最爲要事。秦以十月爲正朔，每年九月卽定來年預算，各郡縣上計，故丞相府中所藏之書，備具天下阨塞戶口多少。漢初猶沿其法，計相之職最重，所以統計全國之盈虛得失。唐開元中所成之唐六典，弘綱鉅旨，粲然明備，觀其戶籍法之規定，凡男女二十有一爲丁，六十爲老，每三年一造戶籍，府兵制之實行，卽以此爲基礎。唐太宗嘗以戶口升降爲官吏考績之標準，六典所載自是盛唐之法制。而考其實際，自武韋亂後，地方行政已多廢弛。唐初邊軍所部兵卒，悉自內地各折衝府徵調而來，例須三年而代，更番調遣。武后以來，更代多不以時，避兵役者日衆，其因逃散而不足額者，則招募以充之。開元初，邊區戍卒允其通融募兵，此卽藩鎭之所由起。當時承平日久，武備漸微，「雖府衞具存，而卒乘罕習。」（陸贄論關中事宜狀）不但兵不歸營訓練，與守武庫者亦多不稱職，數兵器多不適於用。讀杜甫石壕三別之詩，流離之老婦，宛轉於縲絏，垂死之病夫，負戈而道仆。兵役紊亂，一至於此，無益於國，而徒以殃民，宜乎府兵制趨於末運也。

（二）地籍　唐初全國之戶分爲九等，行計口授田之法，度地之肥瘠寬狹以給耕者，清理經界，均田均賦，此卽唐代盛時之均田制。唐代開科舉以取士，予平民以公開考試之機會，所以減削六朝以來世族之地位，其精神原屬一貫。所當注意者均田制僅就國家所能支配之一部分土地分授人民，其目的在保障小農，至於豪族與寺院之莊田仍屬存在。且也，地政又須以戶政爲基本，武后之時，法令弛壞，戶籍已久欠明，開元以後，天下戶籍久不更造，則均田制又安能依法實施？自中唐以來，土地兼併，漫無限制，貧富不均，日以鮮明，農民無地可耕，而留居鄉村，尙須負擔兵役與賦稅，故惟有出於流亡之一途，社會秩序乃愈紊亂。德宗建中元年（七八〇）楊炎爲相，行兩稅法，而唐代之均田制革除無餘，土地之公有制遂不復存在。兩稅法僅爲應付財政困難之臨時稅制，及至宋代中國依然在整理稅制之煩惱中。魏晉南北朝不自由不平等之農民經濟，至中唐以後，因豪强肆行兼併，而有故態復萌之勢。平均負擔之國民兵役無法持續，傭兵制遂起而代之，豈偶然哉。

唐中葉以後，全國軍隊僅分爲中央之禁兵與方鎭之鎭兵，二者均屬募兵。昔者兵農合一，今則兵農分離，昔者軍民分治，今則軍民合

治，昔者內外相維，今則內外脫節。中樞弱，方鎮强，由於外重內輕之局，釀成下陵上替之患。自張說與止府兵，改募長征兵，謂之彍騎，因其經過挑選，又頗注意演習，一時稱爲勁旅。中樞賴之以節制藩鎮。中央之禁兵名稱不一，最著者曰神策軍（德宗時神策軍達十五萬人）。德宗信任宦官，使領禁軍，宦官乃挾其勢力，操生殺予奪之權，劫制天子，狂橫日甚。鎮兵之弊幾同於中古之部曲，藩鎮各擁兵自衛，視爲己有，州縣政事悉歸掌握。大者連州十數，小者猶兼三四，或父死子握其兵不肯代，或取舍由於士卒，往往自擇將吏爲留後，以邀命於朝，朝廷卒羈縻姑息外，莫如何也。藩鎮之設初意本在對外，故必於邊地設之，天寶亂後，軍隊不對外而對內，肅宗末年，內地諸州遍置方鎮，今可考者有河南，河北，山南，淮南，魏博（今河北大名縣）成德（今河北正定縣）等二十餘鎮，於時國門以外皆分裂於方鎮。唐之末造，驕兵悍將布滿中國，兵驕則逐帥，帥强則叛上，干戈相尋，禍亂靡已。唐代衰微之原因，由於宦官竊其內，藩鎮擾其外。至黃巢降將朱溫領河南河北諸鎮，盡誅宦官，廢神策軍，而唐遂亡矣。

唐初兵士「悉與民同」，中葉以後，兵農判而爲二，農疲於養兵，兵則恥爲農。劉蕡對策，謂首戴一武弁，視文吏如仇讎，足一蹈軍門，視農夫如草芥，唐末軍人意態如此。昔人謂置兵所以止亂，及其弊也適足以爲亂，至困天下以養亂，如唐末是也。唐亡以後，五十餘年，軍閥交鬨，土宇分裂，或擁奪中樞，名爲五代，或割據一方，名爲十國。國擁於將，將擁於兵，卒伍所推，則爲人主，所廢則爲獨夫，興亡之數非關民意。是爲藩鎮發展之最高峯，亦爲募兵制之極弊。其時募兵不足，往往濫行徵發，又懼其逃亡，則刺面爲識，官馬不足則掠之於民，民不堪命。後周世宗始有志於整軍，以兵在精不在衆，乃選練精銳，裁汰老弱，振刷軍紀，濟以恩信，復以寺院蔭庇戶口，乃毀佛寺三萬所，令僧尼還俗者六萬人，毀佛像以鑄錢。又能留心吏治，循名責實，故兵力之盛一時無比。於是出兵攻蜀，伐契丹與南唐，五六年間所向有功，盡取淮南江北之地，惜年僅四十，齎志而歿。前有北周，後有後周，均爲統一中國之前驅。所不同者隋承北周之後，由整軍而建軍，對兵制有徹底之革新，而北宋之初，則未暇爲之（趙普欲以『半部』論語治天下，適見其爲器小而已）。故秦隋二代雖享祚不永，而其創造精神與建國能力，實有不可磨滅者在。

府兵制度起西魏大統迄唐之開元，前後二期合計近二百年。天寶亂前三十年間，爲徵兵制與傭兵制轉換之關鍵，不特爲一代興亡之鑑，亦千秋得失之林也。德宗時李泌建議欲恢復府兵，後杜牧亦嘗建議追復，皆徒爲虛願。前已言之，府兵制與均田制相輔而行，而戶籍與地籍尤爲施政之基礎。建國之道，須知「全體呈露」之旨，方收「妙用顯行」之效。周世宗爲一代令主，獨能深識此義，史稱「其人明達英果，議論偉然，嘗夜讀書見唐元稹均田圖，慨然歎曰，此致治之本也，王者之政自此始。乃詔頒其圖，使吏民皆習知之，期以一歲大均天

下之田，其規爲志實豈小哉。」（新五代史世宗紀）惜其早逝，美志未竟。北宋則王荊公有見識，有毅力，欲奮發圖强，改革兵役與兵制，奈變法事業竟未成功。自唐天寶迄明洪武悠悠六百餘年，中華民族凝至於莫克自保，深堪嗟歎。國防與民生相爲表裏，二者相合者强，相離弱，相反者亡。足食足兵，事本一原，强兵富國，理無二致。國父好學深思，心知其意，嘗謂民生爲一切歷史之中心，此誠論古之特識，不刊之名言也。

（未完）

最近五十年中國政治的回顧

陳之邁

我國政治制度的歷史在清末變法以前，幾千年來是一貫的。在這幾千年當中，政治制度在表面上雖有種種的變化，在實際上則只是名義上的不同。歷代的官制其實只是漢代的官制，由一朝初立到一朝衰敗官制上所發生的變化也不過是漢代官制變化的公例。在每一朝開始的時候，宰相的地位極爲隆重，輔弼國君，主持大政。宰相的名稱雖然代有不同，在制度的實質上則沒有多少的變化（此點請參看張其昀所著「行政中樞論」本刊第六期。）到了末世則近臣如宦官，外戚，幸臣，小吏之流便爲君主所寵異而得勢，正式的名位反而等同虛設，至另一朝代興起則這個循環又復重演，宰相又爲重臣，權位均隆，至末世則又凌遲，以至于亂。這一段幾千年的政治制度演變史讀之有如讀英國的憲法史，是「自然生長」而成的，其中沒有急劇的變動。近五十年的中國政治制度史則是一串急劇而根本的變動，各種新奇的制度紛紛見諸實行，有的尚在孕育時期便已夭折，有的則只在表面上出現，始終未曾生根，遑論發榮滋長。自民國者二十年的改制後，我國的政治制度好像是相當穩定了，但不久又將頒布實行憲法，於是在不甚遼遠的將來恐怕又有一番改絃更張。這一段半世紀的歷史讀之好像是法國自大革命至此次大戰期間的法國政治制度史，一串的大搖撼繼續不斷的發生。爲了確定我們的政治制度，當代的中國人民曾付了相當的代價，但是中國的人民對于這一段可悲的歷史也不是沒有責任可言的。

關於我國傳統政治制度的演變本文不擬敘述。近五十年的政治制度的歷史是極富有探討的價值的。在清季末葉我國的傳統政治制度不能維持有兩個原因。第一，這個傳統的政治制度到了此時演變到一種荒謬乖戾的田地。在中央政府方面，無論內閣或軍機處都沒有一個首長，也便是沒有了宰相來輔弼君主處理政務，一羣的大學士與軍機大臣皆唯君主一人之命是聽，皇帝實一身兼爲國家的元首與宰相。古人所謂「君臣之道，臣有事而君無事也，君逸樂而臣任勞」的精神至此時已蕩然無存，而當時的君主又極非英明的

君主。在內部方面尚書與堂官同在一部之內而彼此可以單獨上奏，一個機關之中竟連一個首長都沒有，部內之事也要君主來裁決，所以當時的皇帝事實上又兼任六部的首長，那些尚書、侍郎、僚在制度上造成了君主專制的極則，這樣的機器是沒有靈活運用的可能的。此外又有一個都察院，其中的都察御史可以單獨上奏彈章，糾劾大小百官，而一切沒有一定的法律或成例可資遵循，彈劾案之成立與否也一視君主的情緒來決定，使得文武百官與都察御史本身也都人人自危，做事沒有規律可守，不知那一件事情可以致禍。同時京內京外又有許多駢冗機關，豢養着一大羣閒員尸位而無所事事。在地方上則有一羣督撫，在初時是「總督統轄文武，詰治軍民，巡撫綜理教養刑政」（大清會典）到後來則二者幾於不可分。他們以地方官員而兼中央官員的銜頭，總督兼兵部尚書銜，巡撫兼兵部侍郎銜，大家都有兵權，都可以一統轄文武，詰治軍民」他們不但不受大部的指揮，而且不受內閣與軍機處的指揮，一切上達於君主。更奇特的是總督還兼有右都御史銜，巡撫則兼有右副都御史銜，各有單獨彈劾上奏權。所以不但中央政府沒有宰相，六部沒有長官，連地方上也沒有一個長官，彼此節制，彼此看管，而一切乃全取決於君主一人。這種絕對不合理的政治制度又如何可以應付李鴻章所謂「三千餘年一大變局」的鉅變呢？

傳統的政治制度不能繼續維持的第二個原因是西洋文化的傳播。鴉片戰爭以來軍事外交的失利給予當時的朝野一個深鉅的刺激，太平天國之變方告敉平而新的國難又起，若不急起直追則不但中國不是愛新覺羅氏的中國，抑且不是中國人的中國了。那時有遠識的人物看到中華民國這個千古未有的危機，已經有對「今日所患惟在力破成見以求實際」（不應當如「醫者療病，不問何症，概投之以古方」（光緒元年李鴻章籌備海防奏摺中語）故中國傳統文化不足以應付此一鉅變是許多人所已經承認了的。但是雖然不能「投之以古方」應當投之以何方，卻一時沒有定論。同治中興的名臣最初所注意的是兵事，是如何以堅甲利兵來抵禦西洋的堅甲利兵。李鴻章認為「中國文武制度事事遠出西人之上，獨火器不能及。」梁任公後來批評同治中興的名臣以為他們「知有兵事而不知有民政，知有外交而不知有內治，知有朝廷而不知有國民，知有洋務而不知有國務。」「他們那時對於西洋文明的認識的確是很[illegible]的，然而當時也不是沒有人看到比設兵事更根本的問題。郭嵩燾便以為「兵者末也各種創制皆立國之本也」不過在一個積弱的國家之中，遇此強敵，誠如李鴻章所云，「兵者乃立國之要端」何況當時如果「欲舍此別圖其大者遠者，亦斷不得一行其志。」但是甲午之敗使得專談洋務者失却了他們的立場，日俄之勝敗更被人認為是「立憲與專制之勝敗」（張謇上李鴻章書中語。）那時的政治實在配不上洋務，洋務由那時的政府來辦終究辦不出什麼優良的

成績，于是改革政治之風，乃不可遏。有此兩個重要的原因中國的政治史乃走上了改革的大道。

那時來凌辱中國的是歐美各國和明治維新以後的日本，我們所抵抗不了的就是這些國家所以在西洋及日本以堅甲利兵來臨時主張辦洋務的便摹倣這些堅甲利兵，在改革政治制度時主張改革者也要模倣西洋的政制。那時談改革政治的人所注意的，不是我國固有的政制，漢唐的古制是不時髦的。他們那時也不想方法就當時政治制度的弊端對症下藥，以求起死回生。他們所要求的是輸入西洋的典章法度。日本的明治維新曾披上一件復古的外衣，我們的維新則全在以西洋的成法輸入中國，正如他們要輸入西洋的堅甲利兵一式。康有為等人雖然也想託古改制，所以要託古不過是因為「今日中國間立憲共和之論而却走者尚佔大多數，不引徵先聖最有力之學說以為案援安能樹一壁壘與二千年之勁敵抗耶。」（梁任公語）

然而西洋的堅甲利兵是各國一律的日新月異，最新的即同時是最好的。政治制度則不然。西洋那時的政治制度雖然多少統一於自由民治主義之下，與今日之五花八門不可同日而語，但仍然相當的繁複，絕不是如同堅甲利兵那樣可以有一致的定論。然則採行那一種政治制度才能圖強呢，這是一個客觀的價值問題。同時却還有一個主觀的價值問題。從各種政治人物的立場來看，那種政治制度最能適合於主觀者的要求呢？

客觀的價值問題是很難說的。有人問上古希臘的造法者蘇龍(Solon)何為最優良美滿的憲法，他的回答是反問那個請教者「這部憲法是為誰的，」在什麼時候施行的？政治學的鼻祖亞理士多德也曾引申此義而說世界上根本沒有一部絕對優良的憲法可以放之四海而皆準，最能適合當時環境而實行有效的憲法便是那個地方在那個時代最優良的憲法。這兩位哲人的言論千古的政治學者奉為天經地義。政治制度原無客觀的價值，因此也不成其為一個問題。近世政治學者喜談科學的政治，（即瑞士人Mirkine Guelzevitch之不謂Rationalization of Powers)甚而有人（如英人Catein）想厘定政治學的「定律，」如物理學中牛頓的定律，這種嘗試不但早已歸於失敗，而且還足以見其倡說者之淺薄而已。我們的制法者不去考慮這個所謂政治制度客觀的價值問題是不足深怪的。

制法者主觀的價值問題是了解我國近五十年來政治制度史中的鎖鑰。他們在制法的時候所考慮的是那一種制度（那時是限於西洋的（最好而所謂最好一方面是最能醫治滿季末葉那種政治病狀，另一方面是最能適應當時的環境，而所謂當時的環境往往便等於當時從事於政治者的要求或慾望。這是我們所謂主觀的價值問題這個價值會隨各時期主政者之浮沉及地位而有多次的變化。同時因為西洋的政治理論甚多，各有各的立場，各有各的特點，這

學說理論在中國遂各有其信徒，一視一時環境之需要而提倡某一種學說為其本身要求的理論根據。近五十年來的歷史大都可以用這個方法而求得解釋。

在遜清末葉之時，朝廷及社會中真正的反動份子是認為當時的制度無可非議的。這些人大都是在政治上已經有了既得地位的人，他們之利在於保持現狀而不變。大學士倭仁與西太后代表這一班人的思想，他們的理論是歷代相傳的聖經賢傳足以為他們張本的那一部份。在事已無可為之時，皇室中人也可以看勢而讓步。他們的讓步有兩個根本條件：第一，君主政體不能推翻而易以共和政體；第二，要最非有憲法來規範皇室的大權不可，君主之權越大越好，憲法之頒布越遲越好。當時清廷做日本派伊藤博文赴歐考察憲政的先例，派載澤等五大臣出洋考察，後來又派達壽汪大燮于式枚等人出使。他們奉旨出國考察是以英，日，德等國為其考察的對象，美法等共和國家（即沒有君主制度的國家）在他們眼中是不足為訓的。當時的權臣如李鴻章所景慕的也是德國的卑士麥，而朝廷則比較上最欽羨日本的天皇，至於康梁等人，也是不主張廢棄君主政體的，因為如梁氏所說，根本改變政體必須出之於暴動革命，「暴動革命必繼之以不完全之共和，不完全之共和則必至於亡國」，所以他們比較傾向于英國式的君主立憲與責任內閣。載澤端方所提倡的憲政主張大體做效日本，以十年為期。他們後來匯定了一個「九年預備立憲計劃」。他們所草定的「憲法大綱」極力保存了君主的大權。他們一方面在極力保持君主的大權，一方面則極力延宕時間。康梁所要求的君主立憲與責任內閣則不容有九年的籌備，應當立刻實行，否則夜長夢多。光緒雖然也願意做一個英國式的君主，慈禧卻絕不甘受此束縛。慈禧的主張是想用義和團的神兵解決中國的外患，以證明不用政治改革而當前的國難仍可解除。辛丑以後，他羞愧之餘才肯「整頓中法以行西法」，同意了那個根本談不到立憲的「憲法大綱」。等到武昌已經起義之後，朝廷才頒布「深得英憲精神」的「十九信條」。這是清廷最後的讓步了，再讓便是自殺。但是清廷雖沒有自殺，革命軍卻根本推翻了君主政體而建立共和，在這一段歷史中，各國的理論都有，而最動聽的即是責任內閣制的理論，因為那時英國的政制是世界政治學者所景仰的，不知有多少可以供他引證的書籍，可惜那時未能全部流傳到中國來供他們稽考。責任內閣制是對付一個不能更換的國家元首最好的辦法。

清廷政府最想改革的是地方的制度。那時的督撫「各自練兵，各自籌餉，餉不一律，兵不相統，」中央政府根本失去了駕馭的能力，故也未嘗不想借立憲之名予以一番改革。政府的意思很可以從五大臣奏對時所說：「循此不變，則唐之藩鎮，日本之藩閥，將復見於今日，」一語看得出來。清廷早已認為這種外重內輕之勢是他的心腹之患，故決定頒行一種外官制，但因為督撫之反對而不敢將他們的

軍權財權減削。後來中央又想方法將聲勢浩大的督撫調到中央來任事，如袁世凱張之洞便均被調到中央來任軍機大臣，以減少督撫反對的力量，但亦未收實果。因此終清之世，中央與地方的關係始終是外重內輕，而辛亥之役清室也算亡在督撫的手中。

辛亥革命解決了中國的國體問題，中國是一個共和國家了。袁世凱在民國初年宣布他將「永不使君主政體再行於中國」。在共和政體已經決定了之後所發生的是政治制度的問題。在那個時期中，各省的地位非常重要，若干督撫成了締造民國的功臣。這個事實是不能不考慮的，所以決定大政的機關參議院只有以各省的代表來組成。同時臨時大總統，自然也須有實權來主持國政。這是當時事實的要求，這種要求將以適當的政治制度來促其實現。當時的都督有一通電說：

> 自武漢起義，各省響應，共和政治，已為全國所公認。然事必有所取，則功乃易於觀成。美利堅合衆國之制，當為吾國他日之模範。美之建國，其初各部頗起爭端，外揭合衆之幟，內伏渙散之機。其所以苦戰八年收最後之成功者，賴十三州會議總機關有統一進行維持秩序之力也。考其留一次第二次會議，均僅以襄助各州會議為宗旨，至第三次會議始能確定國會，長治久安，是亦歷史上必經之階段。

倣效美國最能適合當時的環境：（一）可以使各省的地位有相當的維持，各省可以儼然以十三州自居；（二）參議院可以由各省派代表組成，否則沒有一個過渡的機關；（三）美國是共和國，無做効君主國之嫌；（四）在總統制下元首及行政首長是有實權的，有此種種利便，故「美利堅合衆國之制，當為吾國他日之模範」，而「中華民國臨時政府組織大綱」遂為表現此旨的法律。

袁世凱當時有不得不被推舉為大總統的理由，但是那時的人尤其國民黨，自然不願使袁可以大權獨攬。上文我們曾說責任內閣制是對付一個不可更換的國家元首最好的辦法。康梁認為光緒不便更換，故倡內閣制；現在袁世凱又不便更換了，故責任內閣制遂又成一時的風尚。於是他們便不再主張以「美利堅合衆國之制為吾國他日之模範」，而改弦更張刻意模倣第三共和國法國的責任內閣制了。他們的意思是使袁氏居總統之位而無實權，實權則全在內閣的手中。「臨時約法」便是厘定此一政制的法律，而且變本加厲，對於總統之權力較法國一八七五年的憲法限制尤嚴，但袁氏自然不甘法國式總統之寂寞。在清末之時曾以「組織責任內閣」為出山條件的袁世凱現在主張總統制了，在一串的文告教令中不斷的講三權分立與孟特斯鳩，在實際上則暗殺主張責任內閣制最烈的宋教仁，解散逮捕主張此制的國民黨議員，頒布「新約法」實行了「美利堅合衆國之制」。後來這位在辛亥年宣言「永不使君主政體再行於中國」的袁世凱製造了籌安會來從事於國體（君主

擬共和」問題的學術研究，利用了古德諾一篇文章而實行洪憲帝制了。中國那時的國會，內閣及人民造不出法國第三共和國初年「五月十六危機」(Seize May) 來確立虛權元首及責任內閣的基礎，於是袁氏乃可爲所欲爲。清廷政府在武昌起義之時才頒布「十九信條」實行「責任內閣制」，做虛權元首也總比無元首可做略勝一籌。袁世凱在帝制被迫撤銷之後也采與違新約法下的總統制都不要而實行責任內閣制了。在此時他發出一道申令說：

義以庶政待理，本大總統總攬政權，置國務卿以資贊襄。兩年以來，成効未著，揆厥原因，皆由內閣未立，責任不明，允宜幡然變計。茲依約法制定政府組織令，委任國務卿總理國務，組織政府，樹責任內閣之先聲，爲改良政府之初步。

這道命令之頒布與清末的「十九信條」一樣的不能挽救他們的厄運。更有趣的，載灃在清末之時以責任內閣制來挽救清室的滅亡，任袁世凱組織責任內閣，廢止當時的「親貴內閣」，而袁氏多方要挾，必取實權而後出山；袁氏此時想至少保持他總統的位置，免了徐世昌的國務卿，廢止政事堂，而請段祺瑞出山組織責任內閣，而段對之也多方要挾，非總攬軍政大權不可，裁撤機要局，統率處和軍政執法處，袁氏也一一應允。誰說歷史不會重演！

地方制度是國會討論最爲激烈的問題，甚至於大打出手。這一個問題也是當時事實的反映。在討論憲法的時候，各省的督軍早已形同清末的督撫，跋扈囂張，北京政府的號令已不能出都門。制憲者的意思便想對於這種惡劣的現象有所補救，一種補救的方法是勵行中央集權，省長由中央任命，不以省制列入憲法之中；另一種主張則多少承認既成的事實，希望以憲法的力量多少矯正軍閥割據的局面，還在此時，各省有所謂聯省自治的運動，由各省自行制定省的憲法，實行自治，湖南，浙江，廣東，四川等省均紛紛議憲，且有實行者。在各省的督軍如趙恒惕盧永祥等看來，這種聯省自治的好處自然給予他們在地方上的地位一種法律的保障。在這種情勢下即國會中所擬的折衷方案（各黨的協定）也不足以饜他們的要求。在國會一部份議員被曹錕賄賂重開以辦理總統選舉之時，他們同時也通過了十餘年來議而未決的中華民國憲法，而於十二年十月十日公布，這部通稱爲「曹錕憲法」或「賄選憲法」對於地方制度遂索異採取聯邦主義，也便是在事實上承認了軍閥割據的局面，而爲之加上一件憲法的外衣。惜不久這部「根本大法」便被段祺瑞所頒布的「臨時政府制」所推翻，中國在此時不但是沒有憲法，連以前的臨時約法也因此而失効了。中國此時不是一個單一國家，不是一個聯邦國家，也不是一個均權國家，而如一個四分五裂，軍閥割據不統一的國家。十餘年來討論憲法政制所造成的竟是如此悲慘的結局！

現在的有心人反對人治禮治而提倡法治；那時的有心人也是

如此的。他們也想用法律制度來將中國的政治予以一番整理，奠定長治久安的基礎，正和現在的人相同。憲法的目的在釐定一條軌道使得政治上各種的勢力可以循着這條的軌道來競爭運用政權。訂定一條應循的軌道不是一件容易的事情，因為它必須合情合理，不好高騖遠，脚踏實地，同時又須有相當的理想，不致太過遷就事實。但是如何可以在這條軌道既經釐定之後保證其必能循此而行，不稍踰越，却是一件更困難百倍的事情。清末民初十餘年當中，政客軍閥要以法律來保持其既得或希望獲得的地位與權勢，故不惜一再易法而一再破法。但是一般渴望政治的清明的人民對於他們却無可奈何。西洋人嘗說「有什麼樣的人民便有什麼樣的政府。」這句結語是含有眞理的。在法律學者的意識中，法律必須有制裁，沒有制裁的法律不成其為法律。分析派的法律學者不承認國際公法為法即本此義。普通法律，如民刑法，其制裁便是國家。但憲法的制裁是什麼呢？一般學者的議論以為憲法的制裁只有是人民，除人民以外沒有其他的制裁。如果人民不能夠担任這個制裁的責任，憲法便失却了必被履行的保證。所以有了不夠資格做制裁者的人民便一定有不能履行憲法的政府。我們不能苛責政府，因為孟特斯鳩說過一句尖酸刻薄的至理名言：「享有權力的人一定趨向於濫用他們所享的權力。」民國初年的大法不足以範圍政客官僚的野心是因為那時的中國的人民沒有担負憲法制裁森嚴的責任。有一位政治學家說：

英國是完全沒有憲法來保障人民權利的，但是良好的法律機構使得英國人享受大量的自由；法國一七九一年憲法上揭櫫動聽的「人權宣言」（按即一七八九年之「人權宣言，」後來附於第一部正式憲法之上，）却因為缺乏人民能用來保障自己的權利之有効救濟，所以法國人的權利竟受到近代史上稀有的剝削（Zechariah chafee Tr. 語。）

我們企望法律可以達到其目的，造成上軌道的政治，便須在担負制裁責任一點上看我們的工夫。憲政的降臨不全在一部完美憲法的制定（不完美的憲法往往有極長的壽命，極完美的憲法也許獲不到實行，例如法國自大革命以後制過十幾部憲法，其中竟以一八七五年普法戰爭以後那部急就章壽命最長，其內容頗不完美的，即憲法的形式亦不具備，）而在全國人民有實行憲政的能力與決心。

中國制憲史到了國民革命結束了一個顯明的段落，以前十數年推行憲政的結果是沒有一部憲法，人民沒有得到實行民權的訓練，中央政府是由段祺瑞執政的獨裁再墮落到張作霖大元帥的軍政府，地方政府則在各種大小軍閥宰割之下呻吟，彼此之間演出空前未有的大混戰。國民革命軍北伐順利的成功結束了這個階段，而在近代政治史上，打開了簇新的一幕。

國民政府的組織在十四年七月一日。在此以前中華革命黨在

西南以廣州曾有種種的政治組織以對抗全國的軍閥。在那個時候，國父在世，故種種的組織採獨任制。中華革命黨在十三年改組爲中國國民黨，開始了民主集權制的先聲。黨中有 總理。同時又有全國代表大會及中央執監委員會爲其權力機關。國民政府的組織受了黨組織的影響，也採委員制。其最切實的原因是在 國父逝世以後黨與政府均失却了中心領袖的人物，故採用委員制比較上是最合時宜的。在北伐的期間，國民政府的組織，順應時勢的要求，雖經多次的改變，但始終沒有脫離委員制的一貫精神。委員制（此處所謂委員制是指會議制而言，與瑞士的委員制有別）在迂腐的學者眼光中有優點與劣點。這些事情可以不必考慮；我們所考慮的只是委員制在 國父逝世之後是最切合中國事實需要的一種政治組織方式。

十七年國民政府奠都南京，開始訓政，「以黨建國，以黨治國。」「訓政的意義是因爲中國『積數千年來專制之餘，大多數人民於政治意識與經驗，兩皆缺乏，驟欲畀之以政權（担負憲法制裁的責任，）其勢必至復爲強暴所劫取，』故以黨來訓政，以中國的人民爲『初生之嬰兒，』而黨則爲『政權之褓母，』『使人人有管理政事之能力，然後統一始有充實之生命，將來憲政始有深厚之基礎。』」（以上引自胡漢民孫科「訓政大綱提案說明書」）由於我們上述民國初年的經驗與教訓，這一個步驟之正確似乎已經無待闡明。

訓政時期的政治制度是「試行五權之治。」「訓政之目的在於憲政之完成。」 總理三民主義必與五權憲法並舉，」因爲「三民主義乃救國的宗旨，五權憲法乃建國的制度，」「三民主義乃五權憲法之目的，五權憲法乃三民主義之實行。」十七年的國民政府組織法便首創五權之治。

在遺教之中，五權憲法的理論恐怕是被誤解最深的一部份。幾十年來不斷的研究這種誤解還不曾完全廓清，老師宿儒也在所難免。誤解最大的源泉是不在根本上做工夫，而在表面上斤斤與三權憲法相比擬。其實在三民主義理論的體系當中， 國父明說「國家的責任在設立政府爲人民謀幸福，」這個爲人民謀幸福的政府應當是一個「萬能政府，」有作爲，有權力的政府。即從這簡單的幾句話即可見五權憲法的作用與孟特斯鳩的三權理論根本在意義上是不相同的，因爲孟特斯鳩的用意正是想利用三權分立與相互制衡來使政府無能，自由放任，沒有作爲，沒有權力。這一個十八世紀傳統自由放任主義所產生的理論與五權的理論是不可同日而語的。（關於此種理論此處不能詳述，在拙著「中國政制建設的理論」一書中已有論及，請參看。）

胡漢民孫科兩氏在提議設立五權政府之時，對於五權認爲應分設五院來行使，但他們認爲「國民政府須有其五院匯集之總樞紐，否則五院不相連屬，勢且引起事權上之衝突，此非立國者所宜有

也。」這一句話是非常重要的，由此豚可見五權憲法與孟特斯鳩之不同。姑以美國的憲法來代表三權制度，我們可見在美國行政，立法與司法三權之間是不但沒有一個「匯集之總樞紐」，并且在分權制衡的理論下不避免「事權上之衝突」。果然在十七年所公布的國民政府組織法內，五院院長副院長均由國民政府委員兼任，他們共同組成國務會議，「處理國務」，并議決「院與院間不能解決之事項，」此卽是所謂「五院匯集之總樞紐」。國民政府設主席一人，爲國務會議的主席。他的地位在法律上除兼爲陸海空總司令及對內對外代表國家外，與其他委員是大致相同的。胡漢民認爲「此制之特點，於職掌則求其因才分功，於精神則求其遇事合轍，庶幾國政自歸于統一，而建設始能進行一貫也。」到了後來，因種種情勢的改變，國民政府的組織又有多次的變遷。第一次的改變在十九年冬間，因行政院譚院長延闓逝世，行政院院長由國民政府蔣主席兼任，行政院院長的地位加强而國府主席的權力稍減。第二次的改變在二十年六月中原大戰之後，國府主席的權力又復加强。只留五院院長均是由中央執行委員會選任的，現在則均以「國民政府主席之呈請由國民政府任免之」，各院所屬的部與委員會的主管人員也是由主席任免的，「國務會議」也改稱「國民政府會議」，流爲一種形式的機關。二十年五月國民會議所議決的「訓政時期約法」所規定的中央政治制度卽是規定此制的。回顧國民政府以往的歷史，自國父逝世以後其組織爲委員制或合議制，甚而有時遷徙有處名的名義上的元首均無之。這是因爲　國父逝世之後沒有一個人可以担當政治上中心人物的地位。到了二十年的時候，國民政府蔣主席，已經成爲全國的領袖，故國民政府的組織也順應這個事實而趨向於集權。建國大綱說「憲法未頒布以前各院院長皆歸總統任免。」故這種集權於主席之制也是絕對有根據的。

但是這種局勢爲若干勢力所不滿。二十年五月廣州也成立一個國民政府與南京對峙，由唐紹儀汪兆銘等主持，國家又陷於分裂，不旋踵而日本軍閥便利用這個時機發動「九一八」事變而造成空前的國難。南京與廣州在此時便開始談判，以謀團結，而南方所提出的條件之一則爲中央政治之改制。二十年十二月第四次全國代表大會所決定的「中央政制改革方案」是當前政制的根本，其主要的項目爲廢除了權力集中的主席制而實行「國民政府主席不負實際政治責任，」「實際政治責任由行政院院長負之」的制度。汪兆銘便是利用「九一八」國難的危機來攫取中央實際的政權，他自身任爲行政院院長，大權獨攬，而蔣委員長則任軍事委員會的主持人。當時的人嘗嘲二十年十二月改制以前的政制是一種總統制，而以改制後的政制爲內閣制。其實這種比喻是不倫的。事實是我國自經此一番改制後政局便穩定下來，不復如以前那樣分裂，自從二十一年以來，以前屢屢修正的國民政府組織法也不待再改，這種

穩定的局面對於我國國力的培養是有其功効的。

國民政府時代的制憲事業始自二十年間關於約法的爭論。十九年間汪兆銘等人又想做効民國初年政客的辦法，企圖以根本法來做政爭的工具，故提出訓政時期應有約法的主張，在北方勾結軍人組織「擴大會議，」成立國民政府，并且在太原起草了一部約法草案，并以再度掀起內戰為達到其目的的方法。太原的約法草案本為一種政爭的工具，初無討論的價值。它最重要的色彩在採用委員制（以企求政客之加入）及聯邦制（以吸收各地方政府的擁護，）用心亦良苦。為了這種事情十九年發生了中原大戰而將汪兆銘的計劃破壞。他在這次「擴大會議」失敗以後便到廣州去召開「非常會議，」「九一八」以後以之來要挾中央，卒於獲得了行政的實權。

訓政時期應有約法本來是遺教中所有的。建國大綱中明說第二期（訓政時期）為「約法之治，」中央政府在十九年戰敗北方的勢力之後，即決定召開國民會議制定約法，而其結果則為今日的訓政時期約法。這部約法在我國歷史上是別開生面的。第一，他是由國民大會制定的，而國民會議則係由全國的職業團體與中國國民黨選舉代表組成的。此一點與民初國會之由人民普選不同。第二，這部約法着重之點不在厘定一種政治制度（它對於政制的規定甚為簡單，）而在將訓政時期的重要政策宣示出來。有人認為蘇俄的憲法的目的只在宣傳，我國訓政時期約法的法例多少與此相像。因此在二十年年底中央政府改制後一直至今日，約法雖然仍為現行的根本法，却始終未被修正。論者嘗說這種事實對於約法的尊嚴是有損的。

在二十一年間，根據於立法院孫院長科的提議，中央決定由立法院草擬憲法。經過了三年餘的工夫，七次的修正，終於在二十五年五月五日由國民政府將其所擬的草案「宣布，」即今日所謂「五五憲草。」按照建國大綱，我國將來的憲法「當本於訓政憲政兩時期之成績，」中央并且決定原則，「中華民國憲法草案應遵奉總理之三民主義以期建立民有民治民享之國家，同時應審察中華民族目前所處之環境及其危險，斟酌實際政治經驗，以造成運用靈敏能集中國力之制度。」然而在草憲的過程當中，立法院却很像缺乏之一種固定的意見。有一位論者以為「他們唯一的要求就是要一個憲法，至於要什麼樣的憲法，他們却缺乏很固定的主張。」這種批評可以從歷次草案的變更看得出來。例如關於中央政治制度，第一次的草案規定立法院獲得「國民委員會」同意後可以使行政院院長去職，但行政院院長不能解散立法院或「國民委員會。」這種制度很像法國第三共和國的責任內閣制。半年以後立法院又公表了一部修正案，其中却規定有一位任期四年負實際政治責任的總統，行政院院長由他自由任免。至後來的草案則總統的權力益大。這幾次

點便是擬草憲者對於中國的政制在着手起草時沒有明確的主張。至於現在的憲法草案關於政制的規定還有可以討論的地方，此處不能具說。

我們此處所要提出的是我國經過了清末民初以及近年來十餘年的制憲工作，時至今日我們對於將來的憲法應當有幾個具體的觀念。過去的經驗證明在實際政治上，如果人民爲憲法的制裁的力量薄弱，則憲法是不能順利實行的，它的目的也便無由達到。我們現在的人民比較民初的時候敢說有極大的進步，但是我們却也不能因此而制定根本不易實行的憲法，因爲人民制裁也是有限度的，他們不能勉強政府做根本做不到的事情。根據於這個理論，對於將來的憲法應本下列幾個原則來厘定：

（一）它一定要確切能行，切合實際，絕不好高騖遠空談理想。西洋的典章制度可以參考，但主要的參考資料應爲過去十餘年來的事實。從前有的人以爲我們的憲法應當將中外古今的典章制度，融會貫通，存其精英，去其糟粕，以成一部「理想的憲法。」這種嘗試先天便註定了是失敗的，因爲天下根本便沒有所謂「理想的憲法，」而取舍尤不能不存主觀的價值於其中。上次歐戰後的許多新憲法均歸失敗可爲殷鑑。

（二）它的內容應本中央的決定，「條款不宜繁多，文字務求簡明，」所有有關政策宣傳的條款最好一概不列入其中。前年國民參政會若干參政員主張將其中有關國民經濟教育等章刪去是極有考慮價值的。以憲法爲政策的宣傳不易收效；訓政時期約法便是一例。政策不一定可以不變，至少實施的步驟是必須的。寫入條文之中極難措辭，過於籠統含混又失宣傳之効。

（三）它所規定的政治制度尤應本中央的決定，要造成「運用靈敏能集中國力之制度，行政權行使之限制不宜有剛性之規定。」國父「萬能政府」的目的一定要能達到，西洋學說中關於分權制衡及嫉視行政權的制度一概應當避免。人民要有權來做憲法的制裁，同時政府尤須有能來担當建國的重任。五種治權儘管分立，但絕不應當有一絲一毫的制衡作用存乎其間。立法與監察兩權是治權，千萬不可以使其帶有政權的色彩。這樣的制度才是切合需要而又能順利實行的憲法。

以上三點是我們回顧三十餘年中國制憲史的結論，以往我們的錯誤是在人民沒有制裁力量的條件下使憲法做其不能做到的事情，結果便是被軍閥官僚利用來做其野心的法律根據，一再修訂憲法，一再蹂躪憲法。至近年以來我們又過於趨向於理想，企望以憲法來做宣傳，而使其條文蕪雜，不能完全見諸實行。一個政治家只問一部法律能否實行，能行的才值得考慮，離事實太遠的法律沒有討論的價值，中國的人民似乎應當本此政治家的精神來決定將來的根本大法。慎子說「法雖不善猶愈於無法。」這是對的，但是梁任公

註釋道「有法而不能行，則良法與惡法之効等耳，」則尤應當為制法者所深省。中國所需要的是一部可以順利運用而有効的法律以導我們步入憲政時期。

養成人為憲法有効的制裁的方法，無論在何時代均為地方自治的實行。地方自治是人民受政治訓練的學校。這一點　國父是看得最清楚的，所以在遺教中斤斤於地方自治之推行。在他的意識當中國家建設應當從根本做起，有如建築大廈之須先立基礎。中國的一千九百餘縣是建國的「石礎，」「礎堅則國固。」我們要建立的是一個民國，所以在建國之時應以「縣為自治單位，」「如此則建設之基礎在人民，非官僚所得而竊，非軍閥可得而奪。」民國的人民不能「日出而作，日入而息」而說「帝力於我何有。」故民國的人民比做專制國家的人民要困難得多，歷史上許多專制魔王，都是人民不肯負責任而養成的。人民必須被迫而負責任，先從縣單位的自治做起，因為「事之最切於人民者莫如一縣內之事，縣自治尚未經訓練，對於中央及省何怪其茫昧不知津涯？」由縣做起自治，民國便有了二千塊堅牢的「石礎，」建立民國便可以成功。（以上所引均摘自　國父各種講演。）

地方自治的作用在訓練人民自治的能力，使其能担當民國人民所應担負的責任。能担負此項責任而勝任愉快，如果憲法又不是過於窒礙難行的，憲政便有了穩固的基礎。除此以外，地方自治尤有一個更大的更根本的意義。清末民初中國不能統一是因為地方上的割据，而割據又往往以省為單位。省的單位大，富源足，是可以成為負隅頑守，對抗中央的。為根本實現國家的統一，空言中央集權是不可能的，何況以中國之大，各地情形之殊，澈底實現集權是不可能的。國父有鑒於此而倡為均權之說，「不偏于中央集權，也不偏於地方分權，」「權之宜屬於中央者，屬之中央可也；權之宜屬於地方者，屬之地方可也。例如軍事外交，宜統一不宜紛岐，此權之宜屬於中央者也；教育衛生，隨地方情況而異，此權之宜屬於地方者也」在這種情形之下，省立於中央與縣之間「以收聯絡之効。」省的地位與民國初年是不相同的。真正均權之實現要以地方自治之完成為其根本的條件。有了地方自治之後，省單位的割據便為不可能的，「非官僚所得而竊，非軍閥所得而奪。」故縣的自治的完成實為統一的基礎，這樣可以使得想以省來負隅，抗命的軍閥無所憑藉。

自清末開始變法以來，地方自治一詞已為人所習聞。它見之於「九年預備立憲計劃」及許多法規之中。袁氏當國時也曾有過推行的姿勢。但認真推行則為國民政府成立以後的事情，在過去十數年當中，中央推行自治不可謂不力，然在大體而言，究鮮成効。那時中央對於此事求成太急，尤其是在立法方面觸犯了好高騖遠不切實際的大忌，希望在短短的六年訓政當中一蹴而幾。　國父曾謂地方自治之完成大約需時五十年，以我國的基礎，五十年完成是已經相

當樂觀的。而地方當局，或則昧於地方自治的根本意義，或則格於中央法令之不易執行，或則根本不欲擴張縣之權力而減削其本身的權力，也沒有力量推行之事。二十八年九月間中央頒布「縣各級組織綱要」期以三年完成。論者常稱此爲「新縣制」其實此中的內容本早已見諸以前的法令，此次的頒布新法只爲審度過去的經驗而集其大成。現在此綱要正在各省推行之中，已略現成效。若果能持之以恆，我國的地方自治便可以有相當的基礎。此爲近來政制上一件大事，其終極的意義在奠定統一及實行憲政的基礎。

近年來又一大事爲財政收支系統的改革。上年夏間中央決定劃分財政收支系統爲二，一爲國家系統（包括中央及省）一爲自治系統（以縣爲單位。）以財政的改革爲改制之手段是易於實現的。三十一年度後，省的預算編入國家預算之中，省的主要收入田賦亦歸中央接管。在中央政府與省政府之間財政收支系統的改革使中央的權力顯然加強；在省政府與縣政府之間，亦因新縣制之推行（其中有關于縣及鄉鎮財政極明晰的規定）與財政收支系統的改革而使縣的地位增高。在這兩重改革之下，縱使仍有野心家想以省爲單位而重演割據也是絕不可能的了。近年來的政治此二點當最大的收穫，蓋如此做來已使分省割據成爲歷史上的陳跡，而統一得到了妥切的保障。如果我們回顧自清末以至今日中國政治史上的紀錄，這一年當中的成效似較任何時代爲確實而重大，其意義之深長實遠非各種約法憲法之草擬公布或各種政治制度之改易及政治學說之爭辯糾紛可比於萬一。這是實際的收穫，不涉虛浮，不陳高義。多少年來中國的人民渴望統一，惜爲割據，多少次的約法憲法想解決這個問題，時而集權，時而聯邦，而故態依然，了無成效。現在機運到了，而一紙命令便能收效甚宏。不佞年前曾爲文言現代政治的精神，一言以蔽之曰「實事求是」而已。不合時宜之事縱出之根本大法而仍不能行，切合時宜之事則往往易如反掌，似乎不費吹毛之力。我們今後的政治的設施如能洞察於此一根本意義與其去致力於強不可能爲可能，反不如致力於環境的製造培育，點滴地推砌，時會到來自有「得來全不費功夫」之效。五十年來的政治歷史這一個觀察似乎是值得寶貴的。

論學養

馮友蘭

道德境界，及天地境界，是精神的創造，不是自然的禮物。自然境界及功利境界是自然的禮物。人順其自然底發展，卽可得到自然境界或功利境界。但任其自然底發展，人不能得到道德境界或天地境界。就「自然發展」的一意義說，得到道德境界或天地境界，亦是人的自然發展的結果。因為這是人盡性的結果。人既然是人，則盡人之性，不能不說是一種自然發展。孟子講道德，大概是就此方面說。但如欲有道德境界或天地境界，則人需自覺地用一種功夫，而有自然境界或功利境界，則無需自覺地用工夫。由此方面說，則自然境界及功利境界是自然的禮物，道德境界及天地境界是精神的創造。荀子講道德，大概是就此方面說。

此所說底一種工夫，有兩部分。一部分底工夫，是求對於宇宙人生底覺解。人對於宇宙有完全底覺解是知天。人對於人生有完全底覺解是知性。知性則他所作底事，對於他卽有一種新意義。此種新意義使其境界為道德境界。知天則他所作底事，對於他卽又有一種新意義。此種新意義使其境界為天地境界。不過若無另一部分底工夫，則此諸種新意義，是很容易消失底，因為「人心惟危，」易流為人欲，而道心又是「惟微。」對於宇宙人生底覺解，雖可使人於一時能從社會或宇宙的觀點，以看事物，因此他所作底事對於他有新意義，但他能如此看，只是一時底。於人己的利害，沒有衝突時，他可以如此看。但於別一時，人己的利害，如有衝突，他卽忘記了他的覺解，而仍從其自己的利害的觀點，以看事物。從此種觀點以看事物，則他所作底事，對於他卽失去如上所說底新意義，因此他的境界，卽又是功利境界。孔子說：「回也三月不違仁，其餘日月至焉而已。」人對於道德境界或天地境界，亦可以是三月不違，或甚至永久不違，可以是日月至焉，或永未能至，或並不知有此種境界。永久在自然境界或功利境界中，是大多數人所本來都能底。對于宇宙或人生底覺解，可使「我們日月至」道德境界或天地境界，但欲求永久在此等境界中，如道學家所謂「人欲淨盡天理流行」者，則於有覺解以外，還要有另一部分底工夫。

此另一部分底工夫，說是另一部分底工夫，亦似乎有未妥。因為此所謂另一部分底工夫者，亦可以說是並非另一部分底工夫。人對於宇宙人生底覺解，可使人得到道德境界或天地境界。此所謂另一部分底工夫者，亦不過是常注意不忘此等覺解而已。人常注意於此等覺解，令其勿忘，而又常本此等覺解以作事，則他所作底事，對於他卽常有如上所說底新意義。他所作底事對于他常有如上所說底新意義，則他的境界卽常是道德境界或天地境界。此常注意卽道學家

所謂敬，朱子說：「今人將敬來別做一事，所以有厭倦爲思慮引去敬是自家本心常醒醒便是。不可將來別做一事。」（語類一百十五）又說：「敬却不是將來做一個事。今人却先要安一個敬字在這裏，如何做得？敬只是提起這心，不教放散。」（同上）道學家常說：「主一，」「整齊嚴肅，」「常惺惺，」「心收斂不容一物，」「心不走作」「心不放逸，」「心要在腔子裏，」這都是說敬。他們所謂「操存，」「求放心」「勿忘」「必有事焉」亦都是說敬。常本此等覺解以作事，即道學家所謂集義。常本此等覺解以作事者，所作底事，必是道德底事。所以作此等事，謂之集義。常注意於此等覺解，而又常本之以作事，即道學家所謂「敬以直內，義以方外。」

敬及集義，可使人常住於道德境界或天地境界中，究竟在何種境界中？此是因人對於宇宙人生底覺解的深淺而異底。如果一個人的覺解使他有道德境界，則他常注意此等覺解，常本此等覺解以作事，即使他常住於道德境界中。如他的覺解使他有天地境界，則他常注意此等覺解，常本此等覺解以作事，即使他常住於天地境界中。

道學家的修養方法，大都是所以使人成爲聖人底方法。此即是說，大都是所以使人得天地境界底方法。其方法的精義亦不外乎如上所說者。孟子養浩然之氣的方法，是「配義與道，」「浩然之氣，是「集義所生」者。道是對於宇宙人生底了解。集義是常作道德底事，其方法的精義，亦不外乎如上所說者。但道學中程朱陸王兩派，在此點又有不同。程朱的方法是「涵養須用敬，進學在致知。」用敬是常注意，致知是求覺解。此派的方法是一面用敬；一面求覺解。陸王的方法是：「識得此理，以誠敬存之，」「先立乎其大者。」此派的方法是：先有深底覺解，然後用敬。以下分述兩派的方法，並批評之：

明道識仁篇說：「仁者渾然與物同體，義禮智信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已。」「不須防檢，不須窮索，若心懈，則有防。心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安待窮索；」「訂頑意思，乃備言此體，以此意存之，更有何事？必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長，未嘗致纖毫之力，此其存之之道。」此所說底方法，即是象山所謂「先立乎其大者。」先識得西銘中所說底意思，然後以誠敬存之。所謂存之，即是常將其記在心中，時常注意及之。注意是敬，記之是存。敬上又加一誠字，言記要眞實地記，注意要眞實地注意，存要眞實地存，敬要眞實地敬。此外不必，亦不可，再用別底力量。再用別底力量，即是「助長。」孟子說：「助之長也，揠苗者也。」

象山說：「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。」又說：「宇宙內事，皆己分內事。」人須先對於宇宙人生有覺解，即所謂「先立乎其大者。」象山說「論語中多有無頭柄底話，如「知及之，仁不能守之」之類，不知所及者何事。如「學而時習之，」不知所習者何事。非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也。仁之所守者，守此也。時習者，習此也。說者說此，樂者樂此，如高屋之上，建瓴水矣。」先知

「此」是覺解，「及此」「守此」等是用敬。

陽明的修學方法是致良知。陽明說「知善知惡是良知，爲善去惡是格物。」照陽明的系統，良知是人的本心的表現。陽明說：「天地萬物與人，原是一體。其發竅之最精處，是人心一點靈明。」又說「天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發現，是乃明德之本體，而即所謂良知者也。」人「心之仁，本與天地萬物爲一體」此一體之仁，即是明德。明德的表現，即是良知。人順其良知而爲善去惡即是致良知。致良知卽是所以恢復其心之仁的本體，卽是所以明明德。人覺解有良知或對于良知有覺解，以後，只須常注意於致良知。此常注意即是「必有事焉」。陽明說「若時時去用必有事的工夫，而或有時間斷，此便是忘了。卽須勿忘。時時去用必有事的工夫，而有時欲速求效，此便是助了。卽須勿助。工夫全在必有事上。勿忘勿助，只就其間提撕警覺而已。」（答聶文蔚）此等必有事焉，時時提撕警覺，可使人隨其對于良知底覺解的程度，而得常住於道德境界或天地境界。

以上說陸王一派的修養方法。他們的方法是：先有覺解，然後用敬。此所謂「先立乎其大者。」惟如何「先立乎其大者，」則此派未有詳說。

程朱一派的修養方法是：一面求覺解，一面用敬。伊川說：「涵養須用敬，進學則在致知。」他說「爲學莫先於致知。能致知，則思一日而愈明一日，久而後有覺也。學無覺，則無益矣。又奚學爲？」「致知在格物。」「今人欲致知，須先格物。物不必謂事物，然後謂之物也。自一身之中，至萬物之理，但理會得多，相次自然豁然有貫通處。」用敬是主一。「主一則既不之東，又不之西。如是則只是中。既不之此，又不之彼，如是則只是內存。此則自然天理明白。學者須是將敬以直內，涵養此意。直內是本。」

伊川此意，朱子更加發揮，關於致知一方面，朱子說，「蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟於理有未窮，故其知有未盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」（大學補傳）關於用敬一方面，朱子說，「蓋吾聞敬之一字，聖學所以成始而成終者也。爲小學者，不由乎此，固無以涵養本原，而謹夫洒掃應對進退之節，與夫六藝之教。爲大學者，不由乎此，亦無以開發聰明，進德修業，而致夫明德新民之功也。」（大學或問）

程朱一派，以爲人對于宇宙人生底較深底覺解，非一蹴可得，故須「今日格一物，明日格一物。」今日有得，今日卽用敬以守之。明日又有得，明日卽又用敬以守之。如是穩紮穩打，步步爲營，最後乃能常住于天地境界。他們的方法，是循序漸進，所以尹和靖「從伊川半年，始得大學西銘看。」

我們於「論天地境界」一文中說到，朱子所說底曾點的境界。

關於此點，朱子又說「其見到處，直是有堯舜氣象。如莊子亦見得堯舜分曉。」「曾點見識儘高，見得此理洞然。只是未曾下得工夫，曾點曾參父子正相反。以點如此高明，參却魯鈍，一向低頭捱將去。直到一貫，方始透澈。是時見識，方到曾點地位，然而規模氣象又別。」（語類卷四十）又說：「堯舜便是實有之，踏實做將去。曾點只是偶然綽見在。譬如一塊實珠，堯舜便實有在懷中。曾點只看見在，然他人亦不曾見得。」（同上）曾點已「識得此理」，而尚未「實有之」，尚需下一番工夫，所謂工夫者，即以「誠敬存之」的工夫。曾點若有此一番工夫，則到其成就時，亦是規模氣象又別。曾點如有此種成就，其成就是用陸王一派的修養方法底成就的例。曾參的成就，是用程朱一派的修養方法底成就的例。

程朱陸王兩派的修養方法，有上述底不同。程朱一派，以陸王一派的方法為空疏。陸王一派，以程朱一派的方法為支離。就一方面說，陸王一派的方法，誠可以說是空疏。就一方面說，程朱一派的方法，亦誠可以說是支離。

陸王一派的方法，是「先立乎其大者」，「識得此理，以『誠敬存之。』」但如何「先立乎其大者」，如何「識得此理」，陸王一派未有詳說。他們所靠者，似乎是學者的悟。如上第一章所引，楊慈湖因象山一言指點「忽省此心之無始末，忽省此心之無所不通。」象山語錄又謂：「他日侍坐先生，無所問。先生謂曰：『學者能常閉目亦佳。』某因此無事則安坐閉目，用力操存，夜以繼日，如是者半月。一日下樓，忽覺此心已復澄瑩中立，竊異之。遂見先生。先生目逆而視之曰：『此理已顯也。』」陸王一派所謂「先立乎其大者」的方法，大致如此。他們不於「即物而窮其理」上求致知。所以程朱一派，以他們的方法為空疏。但尚有一點，為程朱一派，及以後道學家所未知者，茲於下文論之。

陸王一派所說人的本心，是人本來所有，而且本來是如此底，因其本來是如此底，所以修養者所用底工夫，只是所以「復其天地萬物一體之本然而已耳，非能於本體之外，而有所增益之也。」（陽明大學問）因此他們有時忽視自發底，合乎道德底行為，與由學養得來底道德行為的分別，忽視自然境界與道德境界，及天地境界的分別。孟子說：「孩提之童，無不知愛其親也。及其長也，無不知敬其兄也。親親仁也，敬長，義也。」這幾句話，是陸王一派所常引用者。不過此所謂知的意思，很不清楚，孩提之童，知愛其親，知敬其兄，可以是：事實上他愛其親，敬其兄。亦可以是：他不但愛其親，敬其兄，而且他自覺他愛其親，敬其兄，並且了解，愛其親，敬其兄是所應該底。若只事實上愛其親，敬其兄，而不自覺其是如此。並且不了解如此是應該底，則其行為只是自發底合乎道德底行為，自發底合乎道德底行為，是合乎道德底行為，而不是道德行為。他的行為雖是出於本心，但他對於本心，並無覺解，所以他的境界只是自然境界，不是道德境界，更不是天地境界。

陸王一派，有時忽視這一類底分別。象山說「若某則雖一個字不識，亦須還我堂堂地做一個人。」陽明說「滿街都是聖人。」王龍溪說：「念庵謂世界無有現成良知。非萬死工夫，斷不能生。以此校勘虛見附和之輩，未為不可。若必以見在良知為與堯舜不同，必待工夫修證而後可得，則未免矯枉之過。曾謂昭昭之天，與廣大之天，有差別否？」照我們的說法，人縱有「現成良知，」然待工夫修證而後得底良知，雖亦不異於「現成良知，」但對於有修證工夫者，其意義不同。因此有「現成良知」底人，雖亦可「從心所欲不踰矩，」但不能與聖人有相同底境界。滿街底人，有現成良知者，雖都可說是「聖人，」雖亦可堂堂地做一個人，但其境界不能是天地境界。

陸王一派底人，所認為是照良知行底人，其境界可有高低的不同。不覺解有良知，而自然地順良知行者，其行為是自發底，合乎道德底行為，其境界是自然境界。覺解有良知而努力地順良知行者，其行為是道德行為，其境界是道德境界。覺解良知是「明德」的表現，是與天地萬物一體底本心的「發竅之最精處」者。其致良知，即是所以「復其天體萬物之本然，」其致良知雖亦是行道德而又不只是行道德。對於良知有如此覺解底人，其致良知，行道德，又不只是道德行為，其境界亦不祇是道德境界，而是天地境界。此分別，陸王一派，有時未分清楚。因此他們的方法，雖是先求覺解，而有時又似不注重求覺解，不注重「致知，」由此方面，陸王一派的方法，縱未必是失於恣肆，而陸王一派的人，有些是，或有時是，失於空疏。

就一方面說，程朱一派的方法，失於支離，照我們於上數文中所說，人對於宇宙人生，必先有某種覺解，然後他所見所作底事，纔對於他有某種意義。此種意義，使他有某種境界。他如再能常注意於某種境界，他即可常住於某種境界。如一人尚未有某種覺解，則他根本即未有某種境界。既未有某種境界，則他雖常注意，亦與某種境界無關。伊川說：「就孝弟中，便可盡性至命。至如灑掃應對與盡性至命，亦是一統底事。」此言固是真底，但祇對於對於盡性至命已有覺解者是如此。對於對於盡性至命尚無覺解者，孝弟只是孝弟，灑掃應對只是灑掃應對，與盡性至命，毫不相干。朱子說：為小學者，若不用敬，則無以涵養本原，而謹夫灑掃應對進退之節，與夫六藝之教。」為小學工夫底人，若對於宇宙人生，無相當程度底覺解，則其灑掃應對進退之節，可以只是出於遵從師長的命令。如其如此，則其境界可以只是功利境界。其灑掃應對進退之節，亦可以是由於順從一時一地的習俗，如其如此，則其境界，可以只是自然境界。如此，他雖用敬，而其用敬實無干於盡性至命之事。在如此情形下，如欲其用敬以求盡性至命，則正如陽明所說：「此如燒鍋煮飯，鍋內不曾漬水下米，而乃專去添柴放火，吾恐火候未及調停，而鍋先破裂矣。」（答聶文蔚）王龍谿亦云：「涵養工夫，貴在精專繼續。如雞抱卵，先正嘗有是言。然必卵中原有一點真陽種子，方抱得出。若是無陽之卵，抱之雖勤，終成假卵。」伊川

陸亦說：「然今世非無孝弟之人，而不能盡性至命者，由立而不知也。」朱子亦說，致知是「夢覺關，」他們固亦注重知，固教人一面格物。但他們不注重於「先立乎其大者，」而只注重「今日格一物，明日格一物，」就此方面說，他們的方法，作爲一種求天地境界的方法看，是可以說是失於支離。

或可說陸王一派，以爲理在心中。他們不於心外求理，所以比較容易於「先立乎其大者。」程朱一派，以爲理在心外。所以他們要「卽物而窮其理。」事物的理衆多，非一日所可窮。所以須「今日格一物，明日格一物，」積累漸進，乃可至「豁然貫通」的程度。照他們的形上學，「先立乎其大者，」是不可能底。程朱陸王二派的形上學不同，所以他們的修養方法，亦不得不異。

於此我們說：程朱一派以爲「人人有一太極，物物有一太極。」他們所謂窮理，雖說是「卽物窮理，」而實亦是窮其心中之理。他們以爲「卽物窮理」是很麻煩底事，其所以麻煩，並不是因爲理在心外，而是因爲他們所謂窮理，是要「窮至事物之理，」是要知事物的理的完全底內容。知一事物的理的完全底內容，是很麻煩底。知一切事物的理的完全底內容，如不是不可能底，亦必更是非常地麻煩底。所以他們須「今日格一物，明日格一物，」以求一不可必底「豁然貫通。」其實，如將致知作爲一種求天地境界的方法看，則所謂致知者，並不必求知事物的理的完全底內容，更不必求知，一切事物的理的完全底內容，而只在於了解幾個哲學底觀念。了解這幾個觀念，卽可以是「先立乎其大者。」如此，則縱使理在心外，而「先立乎其大者」亦不是不可能底。而「先立乎其大者」的「立，」亦不是沒有方法，而專靠學者的悟底。

於「論人生的意義」一文中，我們說：哲學是一種自反底思想。哲學能使人知人之所以異于禽獸者，能使人知性。在「論天地境界」一文中，我們說：有幾個哲學底觀念，可以使人知天。「論天地境界」一文中所說宇宙或大全，理及太極，以及道體等觀念，都是此所說底哲學底觀念。哲學以這些觀念替代宗教中底上帝天堂，及創世等觀念。哲學以清楚底思，替代宗教的圖畫式的想。掃除宗教中底混亂與迷信，使人不藉圖畫式底思想而卽可以知天。這是哲學的一個主要底任務。

這些哲學底觀念，都是形式底觀念。哲學不能知所有底事物，共有多少，都是些什麼？但可以一個觀念總括思之。此總括萬有底一個觀念，卽是宇宙的觀念。哲學中所謂大全，所謂一，都是這個觀念的別名。道學家所謂天地，亦是指這個觀念。伊川說：「人多言天地之外，不知天地如何說內外，外面畢竟是個甚？若言著外，則須似有個規模。天地安有內外，言天地之外，便是不識天地也。」人能有這個觀念，可以說是人智的一個很大底進步。這個觀念，總括萬有，可以說是「範圍天地。」人能有這個觀念，卽以這個觀念總括萬有，可以說是「智周

萬物。」不過此所謂「範圍天地」「智周萬物」都是形式底。雖是形式底，而可以使人「開拓萬古之心胸」。這個觀念，嚴格地說，與其所擬代表者並不完全相當，大全是不可思議底，而大全的觀念則是在思議中底。所以大全底觀念，與其所擬代表者不能完全相當。此點我們於「論天地境界」一文中已詳。雖是如此，但我們如無大全的觀念，則不能知大全。不過於既知大全之後，我們需又知大全的觀念，與大全不完全相當。

哲學不能知一類事物之所以為某類事物者是甚麼，但可知，每一類事物都必有其所以為某一類事物者。某一類事物之所以為某一類事物者，即某一類事物的理。就一類事物之所以為一類事物者而思之，即有理的觀念。有或可能有許多類事物，即有許多理。總括所有底理，即是太極或理世界。總括所有底理而思之，即有太極或理世界的觀念。理世界是「一個潔淨空闊底世界」（朱子語）是實際世界中底事物的最高底典型或法則。大全是不可思議，亦不可想像底。理及理世界是只可思議，不可想像底。

哲學並不能知實際底世界中，於任何時，有些什麼事物生，有些什麼事物滅，亦不能知實際底世界，於任何時有些什麼變化，及其如何變化。但可知實際底事物無時不在生滅中，實際底世界無時不在變化中。總一切之生滅變化，將作一總流而思之，即有道體的觀念。道體是實際底世界及其間事物生滅變化的洪流，舊說所謂之大化流行，亦謂之大用流行。

這些觀念都是形式底。因此這些觀念並不能予人以積極底知識。宇宙的觀念並不能使人知宇宙間有些甚麼。理及理世界的觀念，並不能使人知某理的內容是甚麼。道體的觀念，並不能使人知實際底世界如何變化，如何生滅。這些觀念，不能予人以積極底知識，因亦不能予人以控制實際，改變實際，如科學所能予人者。從實用的觀點看，這些哲學底觀念，可以說是空底。其所肯定底，可以說是無所肯定。

這些哲學底觀念，雖不能予人以積極底知識，但可以使人有一種新境界。人必有宇宙的觀念，然後他可知他不但是社會的份子，而且是宇宙的份子。事實上人雖都是宇宙的份子，但却非個個人都覺解，其是宇宙的份子。人如覺解其是宇宙的份子，他必已有宇宙的觀念。

理及理世界的觀念，雖不能使人知某理的內容是甚麼，但可使人知，實際世界中底事物，都多少依照永恆底理。事物是不完全底，但有其完全底典型或法則。事物是常變底，但是永恆底理的例證。

道體的觀念，雖不能使人知，實際底世界，如何變化，其中底事物，如何生滅，但可使人知任何變化，都是大化流行中底一程序，亦是道體中底一程序。

所以這些哲學底觀念，雖不能予人以積極底知識，因亦不能在

技術方面，使人能作什麼，但可以使人所作底事所見底事，對於他都有一種新意義。此種新意義使人有一種新境界。此種新境界，是天地境界。此是哲學的大用處。用西洋哲學的話說，哲學有用處，本不在於求知識，而在于求智慧。

哲學雖有如此底功用，但只能使人知天，可以使人到天地境界，而不能使人常住於天地境界。欲常住於天地境界，則人須對如此底哲學底覺解，「以誠敬存之。」研究哲學是「進學在致知。」「以誠敬存之，」是「涵養須用敬。」先有哲學底覺解，然後以誠敬存之，是「先立乎其大者。」

上所說底哲學底觀念，雖是形式底觀念，但人之得之，亦必藉助於經驗。我們雖不能知，亦不必知，宇宙間所有底事物，都是甚麼，但我們必須對於有些事物，有些知識，然後可有宇宙的觀念。我們雖不能知，亦不必知所有底理的內容，但我們必須知有些理的內容，然後可有理及理世界的觀念。我們雖不能知，亦不必知實際底世界，如何變化，其中一切底事物，如何生滅，但我們必須知，有些事物，如何生滅變化，然後可有道體的觀念。由此方面說，則程朱所謂『今日格一物，明日格一物』的工夫，亦是不可少底。「今日格一物，明日格一物。」如是藉助於經驗，以至於得上所說底哲學觀念。如是由知實際而知真際，由知一偏而知大全。於有此等觀念之後，人的覺解，可以說是「範圍天地」「智周萬物。」他如有此種自覺，他亦可以說是「而一旦豁然貫通焉。」陸王一派，不用此種工夫。由此方面看，陸王一派的方法，是失於空疏。

不過照我們的說法『今日格一物，明日格一物，』其目的乃在於由知實際而知真際，由知一偏而知大全。格物者或須對於某理的內容，作完全底研究，但其目的並不在於知某理的完全底內容，更不在於知一切理的完全底內容。程朱所謂格物，則似乎是要知某理的完全底內容，及一切理的完全底內容。由此方面看，程朱的方法，是失於支離。人的覺解，使他到某種境界，他的用敬，可使他常住於某種境界。他若求有天地境界，他必先有如上所說底覺解，然後他的用敬，才不致如空鍋煮飯。他必要『先立乎其大者。』由此方面看，上文所說底修養方法，近于陸王。但上文所說的研究哲學，真正是於心外求理。由此方面看，上文所說底修養方法，又近于程朱。雖近于程朱，而並不失于支離。欲近于陸王，而並不失于空疏。

或可說：上文所說底修養方法，或可說是不失於支離。但哲學旣不能予人以積極底知識，則人須這些哲學底觀念所有底知識，與說這些知識底修養方法，似乎還是失於空疏。

於此我們說：若從求知識及權力的觀點看，則上文所說的知識及方法，誠然是空疏。但上文所說底方法所求者，並不是積極底知識及權力，而乃是一種境界。常有此種境界底人是聖人。聖人有沒有在別方面底知識及智能，與他是聖人與否，是無干底。他如有在別方面

底知識及智能，那是因爲他有在別方面底才，並不是因爲他的境界是天地境界。我們亦說：哲學亦可使人豁然貫通。而且人於學哲學時，亦必須有一種豁然貫通的經驗，然後他纔可有一種境界。不過所謂豁然貫通者，只說是就人的境界說，不能是就人的知識智能說。朱子說：「衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明。」其所謂豁然貫通，似兼就人的知識智能說。這一種的豁然貫通，似乎是不可能底。朱子又以爲，窮理是「即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極」，這亦是不可能底。

或可說，上所說底修養方法，作爲一種求天地境界的方法看，或可以是無空疏之失。人求天地境界，不必知衆理的內容。但人無論在天地境界或道德境界，都必實行各種道德底事。實行各種道德底事，則必須知各種道德底事的理的內容。其所以如下所說。

人的道德判斷，可有錯誤，而且常有錯誤。於「論天地境界」一文中，我們說，人于盡某倫，盡某職時，甚麼事應該作，甚麼事不應該作，並不是難知底。這可說是他的良知所知。不過於道心與人欲衝突的時候，人常亦找些似是而非底理由，以證明他所應該作底事是不應該作底，他所不應該作底事，是應該作底。此即道學家所謂用智自欺。找理由是用智，所找底理由，雖非而似是，似是而即自以爲是，是自欺。用智自欺的結果，往往使人有錯誤底道德判斷。

並且在有些時候，人所須選擇而行者，並不是一件道德底事及一件不道德底事，或一件道德底事及一件似是而非底道德底事，而乃是一件道德底事，及另一件道德底事。此兩件事雖都是道德底事，但却是衝突底。如孟子中所說：「舜爲天子，皋陶爲士，瞽瞍殺人，將若之何。」又如後漢趙苞爲守城而致其母死。舜如盡其爲天子之職，趙苞盡其爲太守之職，則必須致其父母於死。如欲救其父母，則必不能盡其爲天子或爲太守之職。在此等情形下，究竟應該如何行，纔是合當不易底道德行爲，是很不容易決定底。

因此人必須對於各種道德底事的理的內容，有充分底知識，然後他纔可以這些理爲標準，以核對他自己的道德判斷，以決定他自己的行爲。因此不能對於各種道德底事的理，只有形式底觀念，而必須研究其內容。程朱所謂致知窮理，雖亦是窮天地萬物之理，而其實際所注意者，只是各種道德底事的理。伊川說：「窮理亦多端，或讀書講明義理，或論古今人物，別其是非，或應接事物而處其當，皆窮理也。」此所說即是此種研究核對的工夫。康德實踐理性論衡中所說：「實踐理性的方法論」亦是此種研究核對的工夫。

此種研究核對的工夫，能使人的道德判斷，不致錯誤，因此其行爲可以必是道德行爲。此種研究核對的工夫，並可以使人的境界必是道德境界，而不只是自然境界。這一點是程朱所未言者。人的依照道德規律底行爲，雖是依照道德規律底，但他可以不知其是如此。如其不知其是如此，則他的行爲，只是合乎道德底行爲，而不是道德行

爲。猶如一民間的歌謠，雖音調鏗鏘，但作者未必知其合乎某種音樂上底規律。此種研究核對的工夫，可以使有此等不自覺底行爲者對於其自己的行爲，得到印證，使其知其行爲，是怎樣一回事。知其行爲是怎樣一回事，則即對之有覺解。如此則其行爲可必是道德行爲，而其人的境界亦可必是道德境界。

於此我們說：陸王一派，對於自然境界及道德境界或天地境界的分別，不十分注意。但已「先立乎其大者」底人，其境界並不是自然境界，此點於上文已說。無論在道德境界或天地境界中底人，都必須行道德的事，都必須對於各種道德底事的理的內容，有充分底知識；這是不錯底。所謂研究核對的工夫，是必需有底。但作這些工夫，其本身即是一事。在不同境界中底人，都可以作此等事。不過對於在不同境界中底人，作此等事亦有不同底意義。所以必須其覺解已使其到道德境界或天地境界底人，作此等事，纔可以說是一種「工夫」。所謂「工夫」者，即可以對於其常住道德境界，或天地境界。有所裨益。在功利境界中底人，亦可以研究各種道德底事的理的內容，他可以以此等研究求名求利。如此，則此等事對於他只是一種「工具」，不是一種「工夫」。

在天地境界或道德境界中底人，除求關於道德底事的理底知識外，亦更須求別方面底知識。於「論天地境界」一文中我們說：「物來而順應，」此所說純是就行道德方面說，並不是說，在技術或別底知識方面，人亦可毫不講求，而只「物來順應」。用另一套話說，「論天地境界」一文中所謂無爲，所謂「物來順應，」純是說我們所遇底事的應該作或不應該作說，至於應該作底事，我們如何作，則不是可以順應底。例如一個人要替社會辦一件事，如果他知其是該辦，他即應辦，不要有別的顧慮，此是物來順應。但如何去辦這件事，這中間一定有許多知識技術問題。此等問題即陽明亦以爲非良知所能知。此等問題，自須另有講求。而且在平時都需要講求。不過有些道學家，一切工夫都用在求『物來順應』上，似乎以爲對於無論什麼事，都可以「物來順應，」以致成爲空疏無用。這是宋明以來道學家的大毛病。

不過人若爲盡倫盡職，或爲事天贊化而講求知識技術，此種講求，對於他底意義，與對於爲一人的自己的利，而講求知識技術者，又大不同。人若爲盡倫盡職而講求知識技術，其講求亦是道德行爲，其人的境界亦是道德境界。人若爲事天贊化而講求知識技術，其講求亦有超道德底意義，其人的境界，亦是天地境界。

對於宇宙人生底某種覺解，可以使人到某種境界。「以誠敬存之，」可以使他常住於某種境界。這不是說，他於此只終日端坐，不作別底事。他還照常作別底事，照常作其平常所作底事。不過因爲他有覺解，所以即其平常所作的事，對於他都另有一種意義。他無論作甚麼事，時時刻刻，都注意於此另一種底意義。這就是用敬。因其時時刻刻

刻注意於此另一種意識無論甚麼事對於他漸漸都只有此種意義。無論甚麼事對於他都只有此種意義，他即常住於此種意義所構成底境界。

這就是主敬與主靜的不同。佛家的修養方法是所謂止觀。觀是常觀察，或想像人生中底事物，俱是虛幻汚穢底。止是對於這些虛幻汚穢底事物，止不起念。止有似乎主敬，觀有似乎致知。但他們的修養是行於日常活動之外底。道家的修養方法，是所謂心齋坐忘。心齋有似乎主敬。坐忘雖是反知，而亦有似乎致知。不過他們的方法，亦不是於日常活動中行之者。這些方法都可以說是主靜。靜者對於日常活動而言。道學家兼受佛道兩家的影響，講修養方法，仍以主靜為言。濂溪說：「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。」至程朱始以主敬代主靜。伊川說：「纔說靜便入於釋氏之說也。不用靜字，只用敬字。纔說著靜字，便是忘也。」（遺書卷十八）朱子說：「濂溪言主靜，正是要人自靜定其心，自作主宰。程子又恐只管靜去，遂與事物不相涉，却說個敬。」（語類九十四）以主敬代主靜，是宋明道學的一個重要底進展。蓋主靜則須於日用活動之外，另有所謂修養工夫，而主敬則工夫即在日用活動之內。於日用活動之內求天地境界；這是道學的一個大特點。

中國人的膳食知識

羅登義

「價廉物美，」這是改進平民營養的惟一原則，也是全部膳食經濟學的骨髓。在我國一般的平民社會裏，因為經濟狀況窘迫，所以生活水準很低。因此研究改進民衆營養問題的人，加倍感覺困難棘手。要想得到驚人的滿意成績，實在是很不容易。眞所謂「數米為炊」的事業呵！但是我國具有數千年的悠久歷史，積若干輩先哲的經驗閱歷，隨着時代的演進，在不知不覺之中，形成若干極寶貴的膳食習慣。他們固然不知其「所以然，」但是却收了「當然」的實效，恰與現代營養學識相符，眞是不可磨滅的大貢獻呵！這類固有的國粹，可稱之曰中國人的膳食哲學。在我們的營養改進運動中，是應當積極推廣和贊頌的！

雜合麵和窩窩頭

在我國北方，一般貧苦民衆，日常吃不起小麥麵，全賴「雜合麵」以資生活。雜合麵是什麼呢？就是將玉蜀黍小米之類，摻入一些黃豆，混合而磨成的。黃豆與玉蜀黍的配合比例，沒有一定規則，大致約為一與十四之比。將雜合麵和入少量的水，作成杯狀，將於籠中蒸熟，這便是俗稱的「窩窩頭。」

雜合麵和窩窩頭的營養價值，筆者前曾詳細研究過，結論是與米飯麥麵相去無幾。考究其故，即在玉蜀黍同黃豆互相補助之功。本來米麥中蛋白質的營養效能，較玉蜀黍的約高兩倍，較小米的約高三倍。但是玉蜀黍小米等中摻和了黃豆，則其營養效能大為增高，因為彼此蛋白質間具有顯著的補缺作用。至於維生素方面，雜合麵的倘較優越。含有中量的B_1，少量的A種和B_2；而在精米同白麵中，則幾完全缺乏。礦物質方面，大家都差不多。我們作有一項試驗，用雜合麵飼養白鼠，佐以油菜或小白菜（與一般貧民的膳食相似，）結果動物近於正常生長。（不過我們配合的雜合麵中，黃豆用量較高。）又用窩窩頭行消化試驗，結果和麵飯相差不遠。所以在南方有些主食玉蜀黍的地帶，（在雲貴境內便有，）應當積極提倡多種和多吃黃豆，如是則民眾的營養狀況，定能大為改進。

中國人對於黃豆在膳食中的利用，可說沒有人比得上的。單就豆腐一項來說，花樣便是層出不窮，這都是我們先哲的貴重貢獻。我們照在合乎營養學理之下，努力發揚光大纔是。說到做豆腐的方法，要算貴州銅仁一帶的最合理想。他們在黃豆中摻了少許花生，如是做成的豆腐，又嫩又綿，風味最妙。同時營養價值方面，可謂錦上添花，真是科學化的珍品。

肝和腎

動物體內的臟腑，西洋人從前是不吃的。就是以模仿著稱的日本也是不過問的。唯有我們的先哲，早就考究利用。腸肝腎肺，件件嘗吃。這是值得我們稱道的。

在現代營養學中，有一項很顯著的貢獻，就是關於貧血病的營養研究。由若干試驗的結果，證明在各種食物中，肝為治療貧血病的第一有效食物。肝提液為醫治惡貧血的特效良劑。因為肝中含有某種因子，有助於血紅蛋白質的生成，並對於紅血球有裨益的緣故，所以肝的營養效能，具有特殊意義，與一般食物不同。

肝中含有多量的維生素A和B_2，中量的B_1和少量的C種。腎中含有中量的A和B_1，以及多量的B_2。這都是一般肉類所比不上的。至於他們蛋白質的營養價值，大致和一般肉類相似。所以肝在肉類中，係居於領袖地位。腎是次一等的了。烹調的方法，也以我國最好，「炒肝」最合法的，要算「貴州式」的炒法。他們將肝切成薄片，味料備齊待着；等鍋中油熱到高溫，將肝置入，隨加味料，立即取出。這樣炒成的肝，不特細嫩味美，而且合乎科學。這種烹調法是值得推廣的，

在我國舊藥方裏，羊肝雞肝都是醫眼病的，這真是先見的貢獻。

黃豆芽和綠豆芽

冬季缺乏新鮮的蔬菜，對我們營養上是一個大威脅。尤其在北方民眾的膳食中，性質上更屬加倍嚴重，因為膳食中缺乏蔬菜，就無異於缺乏維生素和礦物質的供給。在各種維生素中，尤以丙種最生

問題；因為牠只存在於新鮮的蔬菜水果中，所以少吃新鮮的蔬菜則丙種維生素易告缺乏。缺乏之時則發生血瘕等病。

對於這項重要問題，我們先哲已有圓滿的貢獻。這貢獻是什麼？便是製造黃豆芽和綠豆芽。因為這兩種食品，具備有種種的優越條件。

（一）製造不限地域　南方也可，北方也可，

（二）製造不限季候　春秋也可，冬季也可。

（三）製造不限數量　少量也可，多量也可。

（四）製造方法簡易　設備簡單，方法容易。

（五）原料易得　黃豆綠豆各地皆有，大城小鎮，均易購得。

（六）市價低廉　成本費低，出品價廉，不論貧富，皆能購取。

（七）食法繁多　或炒或煮，或湯或素，烹調方法很多。

黃豆芽和綠豆芽的營養價值很高，先就維生素方面來說，在黃豆芽中，含有多量的B1，中量的丙種，少量的甲種，和微量的丁種。在綠豆芽中，含有中量的乙（B1）丙兩種，少量的甲種。所以二者都是防治腳氣病和血瘕的好食物。最近筆者考究維生素P在各種蔬菜中的分佈，知在綠豆芽和黃豆芽中含量很多。此外如礦物質和蛋白質，質量兩方都屬良好。真可稱為價廉物美的食品，尤其是一般民眾冬季的恩物。

黃花菜，豌豆苗，蕨菜，辣椒，折耳根和茨梨

黃花菜又名金針，是我國人用作菜吃的一種花類，華北華南都很普通，有的地方稱之曰金花菜。這樣花菜，據近來的研究，知其含維生素很豐，計有多量的甲種和丙種，中量的乙種（B1）和少量的丁種。豌豆苗就是豌豆未開花前的嫩枝，是國人最常吃的一種菜蔬。據各方的報告，知其含丙種維生素最豐。近據筆者的分析，知含維生素P亦富。蕨菜又名香菜，南北各地皆食，由分析的結果，知含維生素C甚豐，維生素P極富，AD兩種亦含有之。辣椒在中國南部，尤其是川，滇，黔，湘等省的人，可說是每飯不能忘的。據近來的報告，知其含維生素C和P極富。此外在貴州人吃的兩種野生植物中，一種名曰「折耳根」的，含維生素P極豐。一種名「茨梨」的，含維生素C極富。上述種種，都是中國人的特色食物。現經科學研究，證其營養價值甚高。真是我們先哲的寶貴貢獻。

海帶

我國內地有許多地方，崇山峻嶺，距海太遠，因此土中水中，常缺碘質。而生產於這些區域的動植物食品，遂亦缺乏是項原素。所以腫頸症特別猖狂。腫頸症俗稱疱頸，按科學的解釋，因食物中缺乏碘質，甲狀腺的分泌不足應用，以致腫脹變大，質言之就是一種營養缺陷病是也。例如由西安到漢中，越過秦嶺以後，居民患者實在不少。尤以柴關嶺廟台子一帶最著。我們途中遇着一隊壯丁，數約七八十名，其中患者便有三四位。此外田地裏的農夫，馬路上的工人，村莊中的男

女，體質隨處，都易發現。患者的百分數，恐達三或四左右。又如在廣西的南丹一帶，也有同樣劇烈的病症。此病在歐美一般的防治法，或則加碘化物於飲水及食鹽中，或則特別製備藥片等物。但是這些方法，在我國都難辦到。然而我們的先哲，已明白指示出防治的食物了。就是常吃海帶。因為海帶是市價極廉的海味，貧富都能購取；而且在晒乾以後，極易保存和運輸。試看我國各地，不論大城小鎮，都能售賣，都易購得。（指戰前時）可知它深入民間，已非一朝一夕了。我們在廟台子地方，問當地患者有什麼醫治法，他答「吃二斤海帶就好了。」一由這一段談話，也可知海帶能醫治腫頸症，在我國的醫學中是有的。我們先哲的貢獻可稱偉大。

醪糟

在我國西南東南各省，不論大城小鎮，以致窮鄉僻壤，都易見着一種食品，就是現在要談的醪糟。醪糟又名甜酒，或稱江米酒。在一般平民的社會裏，是最普通而常吃到的。醪糟煮雞蛋，是家常用來款待客人的。甜酒煮粢粑，是日常用不過早過午的。街頭巷尾，隨處都可買得。價值低廉，人人可以享受。真算是一般平民的點心呵！

做醪糟的方法很簡單。就是將糯米蒸熟，加入酒藥，放在溫處，它就會先變為糖，後變為酒。最好的醪糟，味道甜而不辣；即糖多而酒少是也。這些變糖變酒的作用，完全靠那酒藥中的微生物。因為加入酒藥之後，微生物便大大繁殖。同時它們分泌出幾種酵素，有的能將米中的澱粉變糖，有的能將糖變為酒。所以做醪糟非加酒藥不可，就是這個道理。這主要的微生物名叫酵母。

醪糟的好處，可分三方面來說：（一）乙類維生素和麥角醇豐富　上面已經說過，醪糟中含有多量的酵母，酵母這種微生物，含有豐富的乙類維生素（B 1，核黃素 Riboflavin，和煙酸 Nicotinic acid）和麥角醇（Ergosterol）所以常吃醪糟，一方可以防治腳氣病，癩皮病，軟骨病等，一方又可促進生長和康健。（二）增進人們身心愉快　歡喜吃甜味道的東西，這是人們的食慾習慣。像在四川廣東等省，因為出產蔗糖，一般人都能享受。但在貴州陝西等地，糖價非常昂貴，普通人家買吃不起，所以一般平民的甜味食品，只有吃醪糟了。由這方面說來，醪糟給人們的快樂實在不小！（三）幫助消化　醪糟含有多量的酵母，酵母分泌出種種酵素，有分解澱粉的，有分解糖分的，所以吃醪糟就無異吃酵母；它們多少可以幫助食物的消化作用。

醪糟最合理的食法，是將醪糟作好後，第一必須煮好，勿使蒼蠅之類接觸，這是最要緊的。吃的時候，用清潔匙子取出，最好和入涼開水，攪拌均勻即成，這樣吃法，一方維生素酵素等物保存無損，一方清涼可口，真是夏天最好的解渴上品，至於現行一般煮的辦法，固然可以殺死病菌，但維生素已遭損失，這是應當改良的。

醪糟中含酒精成分不多，也可說是一種稀薄的飲料。對於衛生，

並無妨害不能將它與「大麴」「白乾」等相提並論。復次在這禁止糧食作酒的聲浪中我們提倡吃醪糟，表面看來似乎不對；其實大大不然。就營養學的觀點來說，醪糟是一種富於營養素的食品，是一種平民化的輔助食物；並非白乾大麴之類，不特消耗有用的糧食而且傷害民衆的身體，甚至敗德壞俗，只是有害而無益的。我們提倡吃醪糟，意旨恰恰相反。簡言之，牠是改進民衆營養問題的一個有效辦法。這是我們應當要認識的。

梁任公先生別錄拾遺

吳其昌

其昌以海陬稚學，幸得侍我先師暮年講席，以逮於易簀。往來清華園及天津馬哥保羅路寓宅者頗久，嘗夏夜侍坐庭中，先師縷述變法之役及護國之役身所經歷者，往往至于丑交，一夕竟至東方之黎明。其大端，世人所已知，亦頗有世所未知，可爲「野史亭」中眞實之史料者，今濡筆追錄，以應曉峯先生督令拾遺之命。悄乎，丁此貞元絕續之際，中興開國之大業方艱，先師乃長賚「報國後時」之痛以歿，不獲再振其南海之潮音，龍象之怒吼，以號復我國魂！此則爲弟子者菅微而聲弱，文章報國，作戰不力，既有負於國家，亦愧對我師訓！固不獨爲「西洲」而興哀，思橋公而腹痛也。

先師曰：「余在護國之役略前，腦海中絕無反日之種子，不但不反日而已，但覺日人之可愛可欽。護國一役以後，始驚訝發現日人之可畏可怖而可恨。「惜日」「惡日」與「戒備日」之念，由微末種子培長滋大而佈滿全腦。戊戌亡命日本時，親見一新邦之興起，如呼吸凌晨之曉風，腦清身爽。親見彼邦朝野卿士大夫以至百工，人人樂觀活躍，勤奮勵進之朝氣，居然使千古無聞之小島，獻身於新世紀文明之舞臺。回視祖國滿清政府之老大腐朽，疲癃殘疾，臟骯蹣跚，相形之下，愈覺日人之可愛可敬。狄平子詩「恰憐小妹深閨坐，短短眉彎自畫成！」即詠此境況也。當時日人甚愛我助我，嘗謂彼亦誠心希望中國之復興，與日本並立爲強國，爲黃帝後裔兩柱石，余亦深信彼等之語不虛也。故愈覺日人之可親。但有賀長雄既慫恿袁氏盜國稱帝，始覺日人之可惡，然而尚未十分深惡也。二十一條之提出，始深惡日人之幸災樂禍，損人利己，賣友打劫。然而知日本之「兇」，而尚未知日本之「毒」也。感覺日人之可恨可惡，而未知日人之可怖也。松坡既行，袁氏日夜派便衣警邏守吾門，余賃街頭膠皮車伕與之易服夜逃，甫離津，袁氏已覺，殺其便衣警，嚴命其滬上邏犬捕予，期在必得「務獲梁啓超，就地正法」之「上諭」已佈，上連像片，較清廷尤密。予惴惴不知死在何處，但暗中如有天神護衛，化險爲夷，逢兇爲吉。獨自無傷，擬歸妄想，豈眞國運未絕，有天神呵護耶？則又啞然自笑。自是由津而滬而

港，此疑謎終不能破。至港，日人始明目張膽助予，始恍然暗中護衛我者，非天神也，乃日本人也。由港至越，日本動員其官，軍，商，居留民，間諜，浪人全力以助余，雖孝子慈孫之事其父祖，不能過也。夫日人果何愛於余，何求於余，而奉我如此乎？在越南道中思之，不覺毛骨俱悚，不寒而戰。遂轉覺每個日人，皆陰森可怖！吾乃知擬日人以猛虎貪狼，猶未盡也，乃神祕之魔鬼也。我此後遂生一恍惚暗影，他日欲亡我國，滅我種者，恐不爲白色鬼，或竟爲矮人也。然吾乃永遠持「中國不亡論」著稱於世者，特我人戒備之對象，當在彼不在此。………」先師之語尙繁，談徹通夕不寐者，即此事也。時爲十六年新秋，濟南慘案尙未發生也。先師夏間家居，必脫襪，赤足，拖鞋。而日人官吏新聞記者拜訪頻數。聞者報東客來，必頓嚥連呼「討厭討厭，又來保衛我了；可怕可怕，」每次必然，乃冠襪見客。東客去，急跣足如故。

戊戌之役，夜話時，亦不倦纏述，大體與世所聞者不殊，袁世凱賣主求官，鬻黨媚后，人人所習知。然寫近百年史者，以爲袁氏之與聞康事，乃出於譚嗣同夜半之刼持，則不深悉曲折也。據先師所親述：「袁氏變法維新之見解，實出於自動，擁德宗以武力行政之計劃，實亦發動於袁氏，而決非壯飛所强迫。事後細思，乃知戊戌之際，袁氏即已潛伏取清廷而代帝之心矣。其用心深長細遠，吾輩純白書生，盡爲所欺，至十餘年之久，眞一世之奸雄也。袁氏初從吳忠壯公（長慶）於朝鮮，豪爽奔放，以一時人傑自命。時與馬相伯（良）眉叔（建忠）張季直（謇）……等新進名流，上下其議論，故欲强中國，革腐政之心，袁氏實不在人後，又眼見朝鮮爲日人從其手中奪去，經此刺激，其愛國之心，實亦强烈而眞摯，並不由於壯飛一席之語所啓發。惟自始至終，一「私」字橫亘於胸，必須將中國移爲其袁氏之私產以後，乃極力整頓使成爲富强；此所以身敗名裂，貽禍中國無窮也。南海先生（先師所稱）未變政時，袁氏深恐中國即刻亡，乃協謀變政。及變政略有端緒，又恐中國之强由翁康梁譚，而己則爲編裨，故賣主而告密。及變政既已失敗，又恐大權在榮祿，而己則仍爲編裨，乃復推行新政於直隸，培實力而博民心，伺良機以倒清廷。事後推尊其綠榮，其代帝之念，固已潛蓄於戊戌以前，一日而未嘗變也。」

先師於生平死友中，最欽重瀏陽譚先生嗣同。述其赴義時忠烈之軼事，聞之眼濕。「大禍既迫，德宗央英使館護南海先生出京，然未央日使館也。時日人初行新政，一顰一笑，惟歐洲是效，以爲歐洲之文明政治，有保護他國政治犯之舉也，亦欲在中國有所樹爲，一以誇耀文明於歐人，一以樹勢力於中國政黨。時日駐京公使爲林權助，事先已奉有相機保護政治犯之密令，至是乃自獻慇懃，戮力營救。先以綠呢大轎，接壯飛至館。繼以綠呢騾車近余。——時京中即在公使館亦尙未具有新式馬車也。——壯飛與余處日使館二日，日夜計劃營救皇上之策，及計算南海先生之行蹤。壯飛忽如有所省，一人入房中，閉戶甚久，出乃以一文件，命公使館役往投某衙門。笑謂余曰：「還須告

他一狀！」余茫然不知所謂。壯飛終不肯言。事後都下忽甚傳譚某告發其子嗣同忤逆不孝，斷絕父子情誼，因得獲免連累。度當日之所爲，卽此事也。血熱而心細，身殉祖國，而老父獲全，未有如壯飛之壯烈也。日使林權助，偕其夫人之車，强余與壯飛離京，壯飛堅辭謝曰：「聞之西史，革命則無不流血者。中國革命之流血，請自嗣同始！」居使館三日，脫奔清廷自首，曰「嗣同請以頸血洗滌中國之腐政！」遂斬於菜市。六君子成仁之日，予尙居東交民巷日使館，悲驚暈絕，又數日，林使强納余於其所預備之夫人車中，外坐婢媪，衛士呵殿，揚言日本欽差大臣家眷回國，遂出京至津，直坐其兵輪赴日。」

先師遂連類而涉及富順劉先生光弟，曰「裴村，亦一至可歌泣之人也。裴村講朱子學，學黃山谷詩，皆深造。其持身精嚴清苦，爲京官十餘年，寄居西直門外一小廟中，至死未嘗賃居於城內。余與裴村非故交，疏往還，不知其身世之詳。因新政始略與接觸。然每見之，肅然敬其爲人。裴村一子亦至孝，臨斬，哭奔菜市，向監刑官稽首號慟，乞以身代父死，叩頭流血。不許。抱父首大哭，歐血，不久亦以毀卒。孤臣孽子，哀動鬼神！」先師曰：「此事至今思之，猶酸我鼻。中國有如此志士仁人而不與，非天理也。」

先師述：「袁項城拒諫飾非，作僞術之巧妙，登峯造極，古今無可倫比。時帝制輿論已塵囂全國，馮華甫（國璋）自南京來津，邀余同往作最後之諫諍。華甫曰：「我之辯說遠不如子，子之實力亦不如我。必我與子同往，子反覆予以開道，而我隱示以力爲子後盾，庶幾千鈞一髮，倖機可挽。」余諾之。乃盡一日夜之力，密草諫說綱要，都數十條，竭聲嘶汗，凡可成爲理由者，無不備舉，欲爲垂絕之國運延億萬之生靈，打最後之一針。及二人聯翩至新華宮，項城聞吾等至，喜動顏色，酒酣，余正欲起立陳述，項城先笑曰：「二公此來，吾知之甚稔，乃欲諫我不做皇帝也。我反問二公，袁某欲作皇帝者；究思作一代皇帝而絕種乎？抑思作萬代皇帝而無窮乎？」余與馮愕然未答，袁又笑曰：「除非癡人，自然欲作萬代天子！」乃喟然嘆曰：「我有豚犬二十餘人，我將盡數呼出，立於二公之前。任公！君最善知人，我卽托任公代我選擇一子，可以繼立爲皇帝者，可以不敗我帝業，不致連累掘我祖墳者，任公，待君選出以後，我再決定稱帝。如是或可稱帝二代！」余與馮四目相視，唔然如傷，懷中萬言書，竟一字不出。袁諸子環立侍宴，幼小者乳媼襁褓侍，袁忽變作悲痛之容曰：「我如許豚犬，無一克肖，無一非庸懦紈袴，然父之於子，孰不疼愛，我雖怒此輩不肖，然仍不願因我造孽，他日爲別人作魚肉烹殺也。我百年後，敬托二公善護之。」余與馮逡辭出，竟不能一提「帝制」一字」。

因之而述及蔡將軍鍔，先師曰：「松坡，長沙時務學堂中齒最稚之學生也。時務學堂封，學生絡繹東渡，靜生（范源濂）與松坡家最貧，時我輩亡命客亦窮甚，無大力周濟，所以拔之者至菲薄，松坡與靜生常衣囊中祇賸日幣二數有孔銅圓，忍受數周至數月。靜生立志數

育報國，余甚嘉之。松坡最後小體極弱，必欲學陸軍，余百方規勸不肯聽，不得已任之。庚子漢口革命之役，佛塵（唐才常）已回鄂發動，余亦祕密返湘。時務學堂高材生林圭李炳寰……諸君，已隨佛塵在漢實際工作，久之不得佳耗，松坡隨余在湘，焦悼不安，請於余，親至漢探助，至漢，佛塵命返湘，乞助於黃澤生將軍。黃老成練達材也。得松坡，即留之不放行；且大詬「梁任公唐佛塵無故犧牲有用青年。」松坡憤極，與之高聲抗辯，黃充耳不聞，強留之。余又不得松坡行跡，愈惶急，決親身赴漢。船票已辦妥。因亡命不敢逗街埠，準時而往，則此船以貨少，早半小時啓碇矣，余大怒，頓足而罵。無何，漢口事發，張之洞淫殺我民族之志士，唐佛塵率其弟子林圭李炳寰等五人繼戊戌六君子之碧血，擲頭顱以買獄其祖國，即世所稱庚子六君子者也。松坡與黃將軍之留，余以船期之誤，皆幸得免死，」先師又言曰：「唐瀏陽與譚瀏陽，血性之熱烈同，性格之卞急同，學問之幽隱僻奧同。覺頓冥齋內言與仁學，固有其相似之點也。」

其昌於同門諸先進，尤欽服范靜生先生，眞可謂「溫溫恭人」「溫其如玉」者，每與范先生晤對，不覺鄙吝都消，有秋月冰壺，映澈照人之概。舉以告先生，先生笑曰：「汝以范靜生比黃叔度，良是，汝亦知靜生少時之況乎？雖謂之「小乞丐」不過也。襁褓喪父，與其弟旭東（范銳）由太夫人撫養，家赤貧如洗，弟兄拾野柴以爲生。以聰慧故，得入時務學堂，乃反以膏火時母弟。當時已感動吾輩。靜生後以矢志以教育救國。旭東矢志以實業救國。兄弟艱苦奮鬥，數十年如一日，至今俱卓然有成。此非偶然也。」

熊著新唯識論（書評）

謝幼偉

新唯識論（語體文本）　熊十力著　民國三十一年一月北碚勉仁書院哲學組出版，已出上中兩卷。

熊十力先生之新唯識論，其文言本問世多年。近改為語體文本，比文言本，多所增益，面目與前不同。主張雖少更動，然說理已較前精詳，論證亦較前細密，文字更較前淺顯。文言本非於佛學稍有根底，且於中國文學稍有修養，不易理解。今改為語體文本，所用佛典名辭，皆有解釋，治哲學者，縱於佛學絕無所知，已不難深思而得其義蘊也。

數年前，曾從友人處假得是書之文言本一讀，當時但覺其文字之美，印象不甚深也。近讀其語體文本，乃覺是書之體大思精，嘆為得未曾有。此書價值，不僅中國哲學上尚是少見，即置諸西洋哲學名著中，亦當佔一地位。自治西洋哲學者言，全書非絕無可議之處，然此書系統之完整，說理之圓融，思想之深入而謹嚴，已非宋明理學家之著作可比，雖今人之談玄者，亦難望其項背。蓋著者於釋典功力甚深，其得力於印度邏輯之訓練，殆無可疑。竊謂學問之道，非於邏輯先有訓

練不可，否則，縱有所見，而表達爲語言文字時，必能井然而有系統。過去中國學問之大病，即在缺少邏輯訓練，因而甚少系統完整之著述。其有例外，則必曾用力於釋典。今觀熊著新唯識論，益覺所見爲不謬也。

暫置是書內容不論，評者讀是書後所最感興趣者，實爲是書著者之治學態度。此種治學態度，評者認爲最可敬佩，而今日應加提倡之態度。未讀是書者，初見書名，必以爲著者所談爲佛學，所見或不出乎佛學範圍。讀是書後，如不細心體認，或亦認著者所言，不過儒釋二家學說之混合品，爲援儒入佛之一種企圖，非有創見也。實則全書乃著者個人實證有得之見解，乃其玄學上系統的著述。著者直本其個人所見，據理而談，而以儒釋二家學說爲其說明工具，非有意援儒入佛，目標所在，但求此理之是而已。嘗曰：「吾人窮理，到眞是的所在，即古人已先我而言之，更喜先後互相印證，無可與古人立異。但古人有所未發者，應當加以發揮或修正。學問之事，期於求理之是而已。」（原書上卷七七頁）又曰：「我以爲眞理是不遠於吾人的，決不是從他人的語言文字下，轉來轉去，可以得到眞理的。」（同上一〇九頁）此即著者之治學態度。不立異，不苟同，不爲他人之語言文字所束縛，而但求理之是。此是何等精神！何等態度！嘗怪今人治學，不論新舊，非立異以鳴高，即苟同以趨時，自己絕無所見，但死守古今中外一二家之言，以爲學問在是，眞理在是；因而雖有千言萬語，總是在「他人的語言文字下，轉來轉去，」何嘗有自己之眞實學問。中國思想界之所以少有進展，此實一主要原因。思想欲求進步，非痛改此種態度不可。須知學問之事，雖不可輕言創造，然亦不可不求創造。輕言創造，趨於立異，不求創造，趨於苟同。立異與苟同，均非治學之正確態度。治學之正確態度，在求理之是。求理之是，不思異而自異，故非立異；不謀同而自同，故非苟同。其異也，其同也，皆自己之眞實所見。著者本此態度以治學，故雖言佛，而於佛家唯識之說，有所修正；雖言儒，其所言亦非儒家之說所能盡。著者所言實是「自家思想，畢竟不是浮泛或駁雜的見聞所混亂湊合而成的，畢竟是深造自得的，畢竟是自成偉大的體系的。」（同上，一一〇頁）較諸持門戶之見，在古人或西人之說下兜圈子者，不可同年而語。可見是書內容，固有價值，然其治學態度，或更有價值。深盼讀是書者，先認識其治學態度，則所得必更多也。

茲可進言是書之內容。是書共分上中下三卷，已出上中兩卷，下卷尚在起草中，出書仍未有期。今雖不能窺其全豹，然著者之主要思想，已可在上中兩卷中見之。上卷共分四章，第一章明宗，第二第三兩章論唯識，第四章論轉變。中卷共分兩章，均論功能。上卷文字較近論體，非著者親筆。下卷文字實爲淺近文言，別具風格，則著者親筆也。

全書大意，在明體用不離之一義。體是本體。本體必顯現爲無量無邊之功用。所以用是體的顯現，體是用的體。「無體即無用。離用元無體。」（上卷五九頁）體不可說，而用却可說。於不可說之體，而猶

有可說者，在即用而顯體。所說雖是用，然吾人可從用中而悟出本體。體用非兩元。不可外用而求體，亦不可外體而求用。當知體用相關，有如大海水之於衆漚。大海水顯現爲衆漚。每一漚均爲大海水全整直接之顯現，非於大海水外，別有漚之體可得。然大海水亦非超乎衆漚之上而獨存，故不能在衆漚外而求其體。宇宙內一切，原是大用流行，大用流行，即是體之顯現。吾人不能執此流行者爲眞實，謂其別無有體。吾人亦不能忽視此流行者，而外流行以求體。吾人應在大用流行處，認識外物安心之非實，從而窺見本體之眞實。如許者之理解無誤，此當爲是書著者之根本義，全書即在發揮此根本義也。

是書著者，認宇宙本體極爲神奇，決非吾人之思議所得。然本體之所以爲本體，著者以爲必具有如下諸義：一，本體是法爾清淨本然。清淨者，無染之謂。本然者，本來如此，非由意想安立故。二，本體是絕對的，有對即非本體。三，本體是幽隱的，無形相的，即無空間性之謂。四，本體是恆久的，無始終的，即無時間性之謂。五，本體是全的，圓滿無缺的，不可分割的。六，本體是變易的，亦是不變易的。（見上卷七一頁）本體之義如是，故著者開始即曰：「今造此論，爲欲悟諸究玄學者，令知一切物的本體，非是離自心外在境界，及非知識所行境界，唯是反求實證相應故。」明宗一章，所闡明者，實爲性智與量智之區別。所謂量智，即常人所謂知識或理智。此種量智乃吾人向外求理之工具，隨著吾人向外看物之習慣而發展。「因爲吾人在日常生活的宇宙裏，把官能所感攝的，都看作自心以外的實在境物，從而辨識他，處理他。量智就是如此發展而來。」（上卷，七頁）在物理世界內，量智確是有用。然若欲運用量智爲解決形而上問題之工具，視本體爲外在境物而理解之，則大錯特錯。本體決非離心外在，因而決非量智可得。能得本體者，必爲性智。所謂性智，即「眞的自己的覺悟。」此種覺悟，乃自己圓滿無缺之自明自覺，不依官覺經驗，亦不依推論者。此乃吾人之眞我，吾人之本心，是虛寂明覺，渾然無私，而常與天地萬物爲一體者。以此本心，乃能得本體，以本心即本體故。是以認識本體，必反求諸己，必求眞自我之覺悟，決不能僅憑量智而向外推求。吾人之本心須實證，而所謂實證即本心之自知自覺。故就實證之意義言，無所謂方法。然就玄學上言，著者之玄學方法，即在反求實證，在恃性智而不恃量智也。此種玄學方法實東方哲人一貫相承之方法，與西方哲人大體異趣，而不可不知者。

著者已認本體非離自心外在境界，而常人卻計有離自心之外在境界。此常人所計，究眞實否？著者乃提出其唯實論以斥破之。唯著者之唯識論，與舊唯識論，即印度佛家無著世親輩所提倡之唯識論不同。舊唯識論一方面說明常人所計之外境，不離識有，對執有外境者，加以駁斥。一方面則認取境之識，究非空無，而爲實有。著者之唯識論，承認前者，而否認後者。著者以爲常人所計離心實有之外境，固當斥破，然取境之識，仍是妄心或習心，不能認爲實有，亦當加以斥破。此

爲著者之唯識論與舊唯識論根本不同處，最當注意。故著者在第二章所述理論與舊唯識論不異。但第三章述妄執之心之緣生理論時，即表現著者特殊之見解。著者固認妄執之心，確由緣生，然對舊論建立種子爲識因緣之說，則加以斥破。彼謂：「至於以種子爲識的因，以識爲種子的果，因果判然兩物，如母親與小孩，截然兩人，這種因果觀念太粗笨，是他的玄學上的一種迷謬思想。」（上卷三六頁）彼認此種種子論實一種多元論，因已認種子各別，數爲無量，且每一種子皆有自體而實在，此非多元論而何！然多元論，則不容成立。（多元論不容成立之理由，見上卷四，五兩頁）著者在中卷功能章上，更有詳細之批評。因而著者之所謂因緣，便與舊說不同。舊說以種子爲因緣，新說（即著者之說）則謂：「識的現起，雖仗旁的緣，但他決定是具有一種內在的活的，不匱乏的，自動的力。我們假說這種自動的力，是識的現起的因緣，……不可說別有實在的種子，來作識的因緣。……這種自動的力是找不着他的端緒的，也看不着他的形相的。他好像電光的一閃一閃的，不斷的新新而起。這也奇怪呵！我們以爲識的現起，就是具有內在的自動的力。只有把他的本身的自動的力，推出來而假說爲因緣。除此以外，無所謂因緣。」（上卷三六，三七兩頁）以「自動的力」爲識的因緣，此爲著者創見。即其說明等無間緣，亦有新義。此外，識之現起，尚待所緣緣與增上緣。依此四緣，（即因緣，等無間緣，所緣緣，增上緣）乃有吾人之所謂識。著者認此種緣生說，全在斥破常人計有獨立實在之心的執着，將所計獨立實在之心：分析爲一一之緣，令悟所謂實在，究非實在，非有自體。緣生之義，全在乎此。非謂衆緣如一一分子，而心則由一一分子合成，若一種構造論者。世親，護法等之緣生說，即有構造論之嫌。（上卷五三頁）著者是嘗於此種構造論，駁斥甚力也。

外境不能離心而有其實在。妄執之心，亦是緣生而無自體。此爲著者唯識章中所闡明者。然謂外境不能離心而有，此非謂境無。謂心無自體，亦非謂心無。此境與心，雖無自體，然卻有「相狀詐現」，不能謂絕無此事。常人所計之境與心「就眞諦言，固無自體，畢竟無有；但就俗諦言，則此境與心，亦是依眞實而顯現，然後有此妄計所執之相，故骨子裏非全無。（上卷，六四頁）此其所以然之故，著者於轉變一章中加以探討。轉變一章，實著者於儒家學說體認有得之創見。彼認常人所計之境與心，或心與物，當現起時，「只是一個變化」，而非實在。此變化力用至偉大，一發而不可阻遏，且無端緒可測。惟此種變化，決非從無而有，必有能變之體。此萬變不窮之宇宙必有其本體。而此本體之爲物，神妙難言，已如前說。所以說爲能變，非有所變，與之相對。此能變一辭之「能」字，乃形容辭，不含造作義。決不可誤會本體能創造萬有。以本體爲能變，蓋從功用立名。由本體之顯現爲萬殊不測之用，因假說本體爲能變。本體已爲能變，但此變又如何成？此變有無根本法則？著者根據大易及老子之說，認此變化之根本法則爲相反

相成。大易畫卦，每卦均爲三爻，曰初爻，二爻，三爻，此卽老子道生一，一生二，二生三之義。此乃相反相成之義。因有一，便有二，此二卽與一相反，同時，又有三，此三是根據一而與二相反，有此相反，然後能完成其發展，否則，卽是單純之事，必無變動無發展可言。（上卷，七四頁）此相反相成之法則，著者以翕闢與生滅二義說明之，更見其匠心獨運，說理入微。著者認所謂變化，從一方面言，是一翕一闢；從另一方面言，是方生方滅。一翕一闢云者，只顯動勢之殊。闢是一種動勢，翕亦是一種動勢，翕闢非各有自體，亦非有先後。本體之動也，相續不已。此不已之動，非單純勢用。其每一動，常有一種攝聚。否則，將浮游無據。此攝聚勢用爲積極之收凝，因不期然而然成爲無量之形向。物質宇宙，由之而成。「這由攝聚而成形向的動勢，就名之爲翕。」此翕乃本體不得不有之一種反動。若僅有此種反動，而無其他，則本體之動，將完全物化。但當翕之勢用起時，別有一種勢用俱起。此另一勢用是依據本體或恆轉（恆轉爲本體之名）而起，是能以健自勝，而不肯化於翕者。此種勢用運行於翕之中，自爲主宰，以顯其至健，而使翕隨己轉者。「這種剛健而不物化的勢用，就名之爲闢。」有翕便有闢。翕闢相對，然後成變。就本體言，此爲一。由本體之現爲翕，幾於物化，則爲二。所謂一生二。然本體畢竟恆如其性，不肯物化，因而有闢之勢用俱起。此一闢，名爲三，所謂二生三。二爲一之反，三又爲二之反。三從一來，而反乎二，使二從已以顯此一。故三實包二與一。變化之道，卽循此一翕一闢，相反相成之法則，宇宙之大用流行，心物之形成顯現，必依此一翕一闢之理，乃能了解。所謂物，卽翕之勢用，以翕有凝聚而成爲物質之趨勢故。卽依翕，而假說爲物。所謂心，卽闢之勢用，以闢是剛健，能運行於翕之中，而轉翕從己故。卽依闢而假說爲心。明心物之爲翕闢，則知心物不二，非各有自體，而實爲「一個整體的不同的兩方面」（以上說翕闢，見是書上卷，七三至七七頁）西洋唯心，唯物之說，所以不能安立，由此可明。此爲著者之心物觀，最有見地。惟本體之動，已爲一翕一闢，亦爲方生方滅。著者認必方生方滅，然後有變化之可言。若生而不滅，或生而暫住，卽不容其變。故生已卽滅，滅已卽生，生滅相續，無一刹那之暫住，然後能成其變。生滅是頓生頓滅，不容許中間有空隙，有暫住。此種生滅義，著者極爲重視，對各種批評，有詳細之駁斥，此不及詳，讀者可閱是書而得其要義也。

轉變一章，在全書中似最重要。著者之玄學系統已見於此一章。以下中卷論功能兩章，全在發揮著者體用不二之根本義，將佛家空有二宗之說，詳加判定。著者認印度佛家，不論大小乘，均有耽空滯寂之嫌。彼等於本體之空寂，確有所見。如空宗之全部意思，卽在破相顯性，破斥一切法相，以顯其如實性。其遮除知見，以明空寂，實無可議。所可議者，空宗雖能見本體之空寂，卻不能見本體之流行。於本體雖許說無爲，決不許說無不爲。彼等不能於本體之空寂處，見其生生不息之機，亦卽不能於用上見體，結果，「離用言體，未免索隱行怪，」此爲

佛家之錯誤。佛家所以有如此錯誤，實由其出世的人生觀爲之梗，「所以於性體無生而生之眞機，不曾領會，乃但見爲空寂而已。」（中卷，二三頁）儒家則能於空寂處見流行，於流行處見空寂。「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」無言所以示其寂，「至寂，而時行物生，時行物生，而復至寂。」見其寂，亦見其流行，儒家之於本體確已識得體用不二之義。儒釋之別在此。著者思想遂傾向儒家。主張即用顯體，而不離用言體。佛家空宗不能見此，有宗則錯誤更多。以有宗之建立種子，使種子與現行成爲兩界，而種子與眞如，又兩不相關，實有二本之過。著者對此，曾詳加批評。以後著者即反覆說明體用不二之旨，以本體爲功能，在從用而顯體。認功能不離翕闢，離翕闢，無所謂功能，離功能，亦無所謂翕闢。中卷要義，不外此也。

是書內容，約如上述。雖嫌簡略，已可見一斑。陸象山嘗曰「此理充塞宇宙天地，鬼神且不能違異，況於人乎。」所謂東海有聖人，西海有聖人，此心同，此理同。人苟於是理，眞能體認，則不論何人，所見必有相同處。著者是書對西洋哲學，雖多駁斥，謂彼等但爲知見上之推求，非於理眞有體認，然亦自謂於西洋哲學有所借鑑，（中卷四六頁）實則，不僅借鑑，其中殆有不少暗合處也。如著者主張一元論，而反對多元論，其所持理由，即英哲柏烈得萊所嘗言。柏氏以吾人之理知不能安於矛盾，不能安於有對，必由矛盾有對，而追求無矛盾及無對之絕對。此其一。次，則著書體用不二之說，西洋哲學，亦非絕無所見。如柏氏「現象與實在」一書，實嘗言之。如曰：「現象無實在不可能，因如是則誰爲能現？而實在無現象，將爲空無，因在現象外，必無物也。」（現象與實在四八七頁）是柏氏亦非外現象而求實在。即懷黑德教授「歷程與實在」一書，亦明此義。此其二。又其次，著者認心物皆無自體，同爲一個整體不同之兩方面，此其說，最近西洋哲學兩見及之。如羅素，如杜威，如懷黑德，無不同聲否認心物各有自體，心物二元論，已成過去。此其三。終則，著者自認與西洋哲學不同之點，在於本體之認識，恃性智而不恃量智。此不惟與柏格森之直覺說有相似處，即柏烈德萊亦見及之。柏烈德萊謂思想僅能運行於有對，而不能運行於無對。思想如與實在一致，即爲思想之自殺。是柏氏亦感覺量智不可恃。此其四。隨擧四點，著者之說，已非與西哲異趣。其他相同之點尚多，不暇，枚擧。此非謂著者於西哲之說，有所竊取，實謂著者體認有得，乃不期然而與西哲之說有暗合處。所謂眞理不遠於吾人，而患吾人之不求耳。

評者於是書表示佩仰之意，深覺中國哲學得此已屬不易，然亦非無所疑。茲略述所疑，以求正於著者。第一，評者認著者之玄學方法，非純恃性智或體認，實亦兼恃量智。蓋體認有得爲一事，而說明又爲一事。使著者但體認有得而無說明，則吾人決不知著者有此一段玄學。使著者之說明，不當於理，不合邏輯，則吾人亦不敢謂著者爲體認有得。如著者批評佛家有宗之說，謂其無體認。此是根據有宗學者之

言論而說，而非根據有宗學者之體認而說。自彼此之體認言，乃無法批評，亦無可批評。就體認而言體認，有宗學者亦可謂著者無體認，以有宗學者亦重體認。此兩種體認之孰是孰非，不能不從其言說上判之。是玄學之事，一方面恃性智，一方面亦恃量智。其言只恃性智者，無說則已，有說則亦恃量智也。第二，著者一口抹煞謂西洋哲學無體認，此亦未免武斷。西洋哲學不惟自昔即有言體認，如新柏拉圖派及中世紀哲人，即今之不言體認者，實際亦未嘗無體認。懷黑德教授不言體認，然自其哲學論及自其感覺語言文字之不能表達所見與官覺經驗之非重要論言，亦未嘗無體認也。第三，評者對著者所談生滅義，亦有所疑。蓋生已即滅，滅已即生，生滅相續，實無常住，此固評者所許。然謂生無一刹那之暫住，則評者究有所疑。以生必有住，無住即無生。任何一點之生，如確是生，必有刹那之暫住，不論此住如何短，如電光之一閃，一閃就此一閃言，必有前後可分，必有其住，否則等於無，不可言生。言生即已言住，無住即無生可言。於「生滅相續」之一語中，此生已有住，如何能說生無所住耶？

以上三點，略示評者所疑，然是書之不可疑者甚多，盼讀是書者，善自體認，而勿忽視此哲學上不可多得之名著也。

學術通訊

（一）論墨家與法家

翁文灝

東周一代為吾國諸家思想最為發達之時，孔孟學說傳習到今，代有名儒力行身體。惟當時稱盛而後代頗感失傳者，尚有墨法二家。雖所主張不必盡合於儒家傳統學說，而按切時勢實頗具相當效益。墨家崇尚節約，提倡實行，愛和平而能抗禦，倡製造而得專精，凡此特質似與漢人所譏博而寡要，勞而少功之書生，適成對照。且墨氏倡導團結及中心信仰，藉以養成為信仰而一致行動之風氣，雖備極刻苦亦相率為之，此於散漫紊亂之習氣，亦成對症之藥。要於法家僅重嚴刑峻法，而不重個人之道德，制裁言之誠不免過份，但令出必行，信賞必罰，亦為政府效率之主要條件。東周各國惟秦於法家學說採取最多。故工作能力亦因而最強，統一六邦，克成帝國者，實多賴此。昔人固以作法自斃為商鞅咎，但作法竟能自斃，正見其法力量之大，在國家立場言，自只求法之必行，而並不必惜作法者之自受其累也。凡百學說，往往不免有矯枉過正之病，但為吾國今代需要言之，首需在短時代內統一人民之意志，與提倡政府之力量，如是則墨法二家之思想，

其有可以貢獻之處。其亡其亡，繫於苞桑，爲吾國上流社會之振作與自新計，孔氏教育誠有至誠至正之道，而他家學說亦間可借爲振衰起弊之功。且按之史實，歷代所託儒者學說，往往雜有其他成份，例如漢室受讖緯之影響，故以古書占吉凶。宋代受佛氏哲學之薰陶，思想更增系統，學庸二經較前特加重視，雖儒者論述表面上尊孔聖，而思想上實大有變遷。亦惟有因時之變遷，故能見逐步之遞嬗，而大得其時學人之重視與注意。處今之時，竊覺諸子學說頗有可以採酌見重之處，感想所及，率以奉商。（下略）（三十一年三月九日致張其昀書）

（二）談梁任公先生

陳伯莊

任公稱杜子美情聖，以弟觀之，任公實近代之一代情聖。其風雷磅礴，濃郁馨芬，不能出之於詩，而出之於文，於爲人。黃尊生兄以茉莉素馨爲嶺南魂，而任公實又此花之精魂也。故其出現如長彗燭天，如瓊花照世，不旋踵而光沉響絕，政治學術兩界背不發生綿續之影響，此正任公之特異處，何足爲病？立德立功立言皆世不乏人，正如綠葉成陰子滿枝，成則成矣，然使人低徊詠歎不能自已者，則豔陽三月落紅成陣而非成陰綠葉也。康長素始終反對民主，乖少爲政治思想家，任公徘徊於孫康之間，以好善優於天下之情懷，又復甘於服從師長之摯誼，康一投几，梁即下跪，（某年舟中事）祇見其性情之可愛，而不必問其政治之見解是否深到而卓立不移也。吾人若取此態度欣賞任公，則有無明令褒揚，更不足掛齒矣。康派中兩奇人，一譚復生，一梁任公，其智慧情感皆特異，譚激越，梁爛漫，譚秋梁春，其色香味皆奪人心魂，他如潘若海之縱橫才士，徐君勉之鍥而不舍，則僅僅爲康氏之徒，而非民族之花也。弟最愛楚民族，以其（一）發明郡縣制度（二）師敗則令尹自裁（三）屈原文學（四）莊生哲學，其絢爛光輝，均甚unchinese，在歷史上亦復曇花一現，旋沉響絕。秦以後之文化，均爲鄒魯孔孟中庸顏色之文化，中國之所以能久成即以此。由楚之道，或已成爲希臘羅馬矣。雖然酒要能沉醉，香與色要能沉醉，而生之意與力方能滿足古代之楚民族。近數十年之譚梁所以使人低回而不能自已者以此。（下略）（三十一年七月十三日致張其昀書）